

Finden und Erfinden

Die Romantik und ihre Religionen
1790–1820

Herausgegeben von

Daniel Cyranka

Diana Matut

Christian Soboth

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2020

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Fritz von Wille: Meeresbrandung auf Sylt, 1894

Wikicommons: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ce/Wille_Meeresbrandung_auf_Sylt%40Albert_K%C3%B6nig_Museum20160904.jpg?uselang=de
(Letzter Zugriff: 21.02.2020)

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7057-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Daniel Cyranka / Diana Matut / Christian Soboth</i> Vorwort.....	7
<i>Karl Baier</i> Romantischer Mesmerismus und Religion	13
<i>Tilman Hannemann</i> Körper, Geschichte, Nation: Die romantische Entwicklung der Wahrnehmung von Transzendenz	55
<i>Frank Hatje</i> Aus dem Tagebuch eines Frühromantikers, oder: Die Geburt romantischer Religion aus den Geistern der Aufklärung.....	71
<i>Simon Wiesgickel</i> Die Figur des Sammlers und die Erfindung des Alten Testaments.....	101
<i>Christian Senkel</i> Die Erfindung des Nächtlichen. Metaphorologische Operationen romantischer Religion	115
<i>Franziska Holzfurtner</i> „Prüfet aber alles und das Gute behaltet!“ Der katholische Selbstfindungsprozess in der Münchner Romantik	141
<i>Mirjam Sauer</i> „Unendlichkeit erschreiben“. Frühromantische Literatur zwischen Reduktion und Anreicherung christlicher Tradition	157
<i>Hendrick Heimböckel</i> Auf der Suche nach religiösen Erfahrungen. Darstellungen und Funktionen von Epiphanien bei Wackenroder, Novalis und Hoffmann	169
<i>Naama Raz</i> Die romantische Verkörperung „Jud Süß“ – Wilhelm Hauffs Auseinandersetzung mit Judentum und Katholizismus.....	185

<i>Jonatan Meir</i> Haskalah, Kabbalah, and Mesmerism: The Case of Isaac Ber Levinsohn.....	205
<i>Uta Lohmann</i> Sich „in die Zeiten der Vorwelt hineinzaubern“ – David Friedländer zur Übersetzung der hebräischen Bibel. Vom Auffinden des reinen Geistes biblischer Poesie als Nährboden für eine alt-neue Religion der Romantik	229
<i>Chen Tzoref-Ashkenazi</i> Hinduismus und Katholizismus in der deutschen und englischen Romantik	247
<i>Gino Bekos</i> Die Entdeckung des Sufismus als die „andere“ Religion des Gefühls bei August Tholuck	283
<i>Marlis Lami</i> „Die Sache Gottes – das ist Poesie“. Zur Funktion von Dichtung, Kunst und Musik in der Lehre von Andrzej Towiański (1799–1878)	313
Verzeichnis der Autorinnen und der Autoren.....	351

Romantischer Mesmerismus und Religion

Einleitung: Grundzüge des Mesmerismus

Die mesmeristische Bewegung entstand schon Jahre vor Anbruch der romantischen Ära. 1775 machte der in Wien praktizierende Arzt Franz Anton Mesmer erstmals die Grundzüge einer neuen medizinischen Methode publik, die er im Vorjahr entdeckt hatte.¹ Mesmer und seine Schüler nahmen an, es gäbe ein zu Heilzwecken nutzbares Agens, das dem mineralischen Magnetismus, wie man ihn seit der Antike von Magneteisensteinen her kannte, ähnele, aber von subtilerer Art sei. Man dachte, dass dieser spezielle Magnetismus den Körper von Lebewesen und besonders die Nervenbahnen durch- bzw. umströme und dadurch den Organismus belebe. Deshalb sprach man von animalischem Magnetismus im Sinn einer den Lebewesen zukommenden Kraft. Man nahm an, sie werde von lebenden Organismen ausgestrahlt wie der mineralische Magnetismus von unbelebter Materie, könne auf andere lebende Wesen einwirken und auch auf anorganische Stoffe übertragen werden.

Die mesmeristische Therapie beruht darauf, dass der Magnetiseur bewusst einen Teil seines Magnetismus auf den Kranken überträgt, wozu in erster Linie Handbewegungen, die sogenannten magnetischen Striche, am Körper oder in der Nähe des Körpers dienten. Auch bestimmte Geräte und Leiter wie z.B. Metallstäbe oder der *baquet*, im Deutschen u.a. „Gesundheitszuber“ genannt, wurden eingesetzt, um den kranken Organismus mit animalischem Magnetismus aufzuladen. Mesmer zielte mit seinen therapeutischen Interventionen darauf ab, eine Krise hervorzurufen, in der bei den Patienten heftige Reaktionen in Form von verstärkter Atmung, Zuckungen am ganzen Körper, Schweißausbrüchen, Schmerzempfindungen, spontanen Schreien und Weinkrämpfen auftraten. Dies sollte dazu führen, die für die Krankheit verantwortlichen Blockaden des magnetischen Strömens aufzulösen und die harmonische, gesunde Verfassung des Organismus zu erneuern.

Er glaubte, der animalische Magnetismus sei ein die gesamte Natur erfüllendes Fluidum, eine ultrafeine, kaum noch materiell zu nennende Flüssigkeit, deren Bewegung vielerlei Vermittlungsfunktionen erfülle. Die „Allflut“, wie er sie auch nannte, verbindet in seiner Lehre die entferntesten Bereiche des Universums miteinander und hält die kosmische Ord-

¹ Franz Anton Mesmer: Schreiben über die Magnetkur von Herrn A. Mesmer, Doktor der Arzneygelahrtheit an einen auswärtigen Arzt. Wien 1775.

nung aufrecht. Sie harmonisiert den menschlichen Organismus, den sie durchströmt, in Bezug auf das Zusammenspiel seiner Teile untereinander und zugleich mit dem kosmischen Geschehen. Darüber hinaus fungiert das Fluidum als Bindeglied zwischen belebter und unbelebter Natur, Körper und Geist. Nicht ausschließlich, aber besonders in der therapeutischen Beziehung stiftet es eine spezielle zwischenmenschliche Nahebeziehung, den sogenannten *rapport*, eine magnetische Verbundenheit, die eine Voraussetzung für das Gelingen der Therapie darstellt.

Die Lehre Mesmers wurde im deutschen Sprachraum zunächst wenig beachtet. Nachdem er 1778 Wien in Richtung Paris verlassen hatte, um wachsender Kritik zu entgehen, geriet seine Heilkunde in Deutschland, Österreich und der Schweiz in Vergessenheit. In Frankreich wurde sie dagegen bald darauf einige Jahre lang zu einer regelrechten Modeerscheinung. In der Folge wurde der Mesmerismus dort im Rahmen einer kostspieligen Ausbildung institutionalisiert, die von Ärzten und medizinischen Laien absolviert werden konnte.

1784 fand der französische Mesmer-Craze durch die negativen Gutachten zweier offizieller Untersuchungskommissionen ein jähes Ende. Noch im selben Jahr gab Armand Marie Jaques de Chastenet, Marquis de Puységur (1751–1825), in Zusammenarbeit mit seinen Brüdern dem Mesmerismus eine neue Ausrichtung. Im Zentrum seiner Schule stand die Entdeckung einer in dieser Form bisher noch nicht thematisierten Gemütsverfassung. Puységur fand heraus, dass die mesmeristischen Praktiken nicht notwendig in eine dramatische Krise führen müssen. Er versetzte die Patienten mit einer sanfteren Behandlung in eine ruhig verlaufende Krise, die man aus heutiger Sicht als Trance oder Hypnose bezeichnen würde. Aufgrund der Ähnlichkeit mit dem Zustand von Schlafwandlern sprach man in der Puységur-Schule von einem magnetischen bzw. künstlichen Somnambulismus.² Man stellte die Existenz eines in der Therapie übertragenen heilsamen Fluidums nicht rundweg in Abrede, erklärte aber die innere Haltung des Magnetiseurs zum ausschlaggebenden therapeutischen Faktor. Sie sollte von der Intention zu heilen und dem Vertrauen in die eigene Heilkraft geprägt sein. Damit und ebenso mit dem neuen Fokus auf die Wahrnehmungen und Mitteilungen der Patientinnen wurde eine folgenreiche Psychologisierung des animalischen Magnetismus eingeleitet.

Für den späteren romantischen Mesmerismus war von besonderer Bedeutung, dass die Puységuristen über erstaunliche Fähigkeiten ihrer somnambulen Patienten zu berichten wussten. Einige von ihnen konnten angeblich die Ursachen ihrer Krankheiten erkennen, den Krankheitsverlauf ihrer selbst und anderer vorhersagen und die nötigen therapeutischen Maßnahmen angeben. Die Stimme der Somnambulen veränderte sich im

² Vgl. zur Begriffsgeschichte Tilman Hannemann: Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770–1805. Göttingen 2017, S. 207–213.

magnetischen Schlaf und sie artikulierten in einer gehobenen Sprache Überlegungen, die man ihnen im Wachzustand nicht zugetraut hätte. Manche konnten angeblich in den Gedanken ihrer Magnetiseur und anderer ihnen nahestehender Personen lesen oder entwickelten Präkognitionen. Die Befähigung zu solchen besonderen Wahrnehmungen und Einsichten subsumierte man in der Straßburger Schule unter dem Titel *clairvoyance*, der im deutschen Mesmerismus mit „Hellsichtigkeit“ übersetzt wurde. Durch sie erhielten die Patientinnen einen gewissen Autoritätsvorsprung gegenüber dem behandelnden Arzt. Sie waren nicht mehr nur Kranke, sondern auch Seherinnen mit einem privilegierten Zugang zur Erkenntnis. Einige Somnambule schilderten Visionen religiösen Inhalts oder kommunizierten Zustände ekstatischer Verzückung, in denen sie ein göttliches Licht wahrnahmen. All dies machte den Mesmerismus für alternativreligiöse, esoterische Strömungen interessant und wurde ein wichtiger Anknüpfungspunkt für den Religionsdiskurs der Romantik.

I. Begriff und Periodisierung des romantischen Mesmerismus

Die große Bedeutung, die der Mesmerismus für die Medizin und Psychiatrie sowie für Anthropologie, Naturphilosophie und Literatur der Romantik hatte, ist seit langem bekannt und wurde in den letzten Jahrzehnten durch wichtige Arbeiten neu beleuchtet.³ Die Rolle, die diese Bewegung nicht nur ideengeschichtlich, sondern auch hinsichtlich ihrer Praktiken und der durch sie vermittelten Erfahrungen für die Religion vom ausgehenden achtzehnten bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts und darüber hinaus spielte, wird dabei immer wieder mitbehandelt, steht aber eher selten im Zentrum der Aufmerksamkeit.⁴ Dabei gibt es diesbezüglich viel zu sagen.

³ Zu den herausragenden Werken aus jüngerer Zeit, die den Mesmerismus der deutschen Romantik behandeln, zählen Jürgen Barkhoff: *Magnetische Fiktionen. Literarisierung des Mesmerismus in der Romantik*. Stuttgart/Weimar 1995; Katharine Weder: *Kleists magnetische Poesie. Experimente des Mesmerismus*. Göttingen 2008; Stefan Schweizer: *Anthropologie der Romantik. Körper, Seele und Geist. Anthropologische Gottes-, Welt- und Menschenbilder der wissenschaftlichen Romantik*. Paderborn 2008; Heinz Schott: *Magie der Natur. Historische Variationen über ein Motiv der Heilkunst*. 2 Bde. Aachen 2014; Philipp Osten: *Das Tor zur Seele. Schlaf, Somnambulismus und Hellsehen im frühen 19. Jahrhundert*. Paderborn 2015.

⁴ Diesbezüglich zu erwähnen sind u.a. Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn 2002; Karl Baier: *Meditation und Moderne*. 2 Bde. Würzburg 2009; Bettina Gruber: *Die Seherin von Prevorst. Romantischer Okkultismus als Religion, Wissen-*

Bevor ich mich diesem Thema zuwende, sind zwei Vorfragen anzuschneiden. Kann man sinnvollerweise einen Abschnitt in der Geschichte des Mesmerismus als „romantisch“ bezeichnen? Und: Sind die Erscheinungsformen des Mesmerismus während dieser Zeit prägnant genug, um von einem romantischen Mesmerismus sprechen zu können, oder handelt es sich genau genommen doch nur um Mesmerismus in der Romantik?

Epocheneinteilungen sind immer eine heikle Sache. Sie beruhen z.T. auf spezifischen, von der jeweiligen geschichtlichen Situation der Historiker bestimmten Interessen und Perspektiven. Außerdem sind sie von dem kulturellen Sektor abhängig, der jeweils in den Blick genommen wird und natürlich von der geographischen Region, die untersucht wird. Auf der anderen Seite kann von reiner Willkür auch keine Rede sein. Geschichte ist kein amorphes Kontinuum, auf das subjektive Epochenkonstruktionen projiziert werden würden. Sie weist bei einem näheren, selbstverständlich von der Situiertheit des Forschers informierten Blick, sehr wohl unterscheidbare Phasen auf, die als solche thematisiert und immer wieder neu ausgehandelt werden müssen, um unser Verständnis des geschichtlichen Prozesses, in dem wir uns befinden, der jeweiligen Zeit entsprechend zu artikulieren.

Romantik ist kein genuin religionsgeschichtlicher Begriff, sondern wurde zunächst in der Literatur-, Musik- und Kunstgeschichte verwendet. In diesen Bereichen existieren große Datierungsunterschiede. So werden etwa für die literarische Romantik andere Zeitfenster angesetzt als für die romantische Musik. Außerdem variieren die Epochengrenzen je nachdem, ob von deutscher, französischer, polnischer, russischer oder englischer Romantik die Rede ist. Das Problem nationaler Differenzen in Bezug auf die zeitliche Bestimmung der Romantik stellt sich für den vorliegenden Beitrag freilich nicht, weil nur vom Mesmerismus im deutschen Sprachraum die Rede sein wird und die Unterschiede zwischen Deutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz in Bezug auf unser Thema vernachlässigt werden können.

Bezüglich der Religionsgeschichte in den deutschsprachigen Ländern existiert meines Wissens noch kein Paradigma für die zeitliche Bestimmung der Romantik. Die Veranstalter der Tagung, die dem vorliegenden Band zu Grunde liegt, gaben die Jahre von 1790 bis 1820 als Richtschnur an; eine gute Wahl, finden doch in diesem Zeitraum viele signifikante Entwicklungen statt. Um seiner spezifischen Geschichte gerecht zu werden, schlage ich dennoch für den Mesmerismus eine im Vergleich dazu ausgeweitete Spanne vor.

schaft und Literatur. Paderborn 2000; Klaus Brand: Wissenschaft und Religion in Mesmerismuskursen des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Religionsbegriff und zur Entstehung moderner Spiritualität. Münster 2014 sowie für die Aufbruchphase des romantischen Mesmerismus Hannemann: Religiöser Wandel (Anm. 2).

Der *terminus a quo* des deutschen romantischen Mesmerismus ist nur schwer festzulegen. Wie Barkhoff herausarbeitete, ist der Übergang vom spätaufklärerischen zum romantischen Mesmerismus fließend.⁵ Viele Themen und Praktiken halten sich durch. Der ab 1784 den mesmeristischen Diskurs bestimmende Puysegurismus wurde bald nach seinem Entstehen im deutschen Sprachraum kreativ rezipiert, woraus ein Prototyp hervorging, der in der Kernphase des deutschen romantischen Mesmerismus aufgenommen und weiterentwickelt wurde.

Um nicht Grenzen zu ziehen, wo keine sind, setze ich deshalb eine Aufbruchphase (1784 bis etwa 1790) des romantischen Mesmerismus an, die das Entstehen des Puysegurismus und seine früheste Verbreitung in Deutschland umfasst, die von Bremen und Südwestdeutschland ausging. In dieser Zeit wurden die Grundlagen des romantischen Mesmerismus gelegt. Es folgten zunächst einige Jahre, in denen das öffentliche Interesse am Mesmerismus in Deutschland offenbar stark abflaute.⁶ Doch um die Jahrhundertwende gewann er wieder an Boden. Dieser Neubeginn bedarf noch eingehenderer Studien. Ein Grund für das erneute Interesse war ohne Zweifel die auf dem Dialog mit zeitgenössischer Medizin und Physik beruhende Naturphilosophie Schellings und die von ihr inspirierte, sich rasch ausbreitende romantische Medizin. Aber sie waren nicht allein für die Renaissance des Mesmerismus verantwortlich. Schon Justinus Kerner führt zu Recht, wie ich meine, zwei Faktoren an, die dazu führten, dass der Mesmerismus jetzt nicht mehr nur mit spöttischer Polemik, wie sie bei den Vertretern der Aufklärung üblich war, bedacht wurde. Kerner nennt zuerst naturwissenschaftlich-medizinische Entdeckungen insbesondere auf dem Gebiet der Neurologie; in zweiter Linie hätte auch die besagte Naturphilosophie eine Rolle gespielt.

Man hatte schon früher, wie hauptsächlich auch Gmelin hat, [...] eine sogenannte Lebensatmosphäre um die Nerven vermuthet. Dieses wurde durch Reil's vortreffliches Werk über die Nerven zur größten Wahrscheinlichkeit und endlich durch Humboldt's galvanische Versuche an den thierischen Fasern wurde diese Lebensatmosphäre sichtbar dargestellt und dadurch der thierische Magnetismus unserer Physik näher gebracht. Billiger und milder wurde nun in der gelehrten Welt vom thierischen Magnetismus gesprochen, weil sich in dieser Hinsicht auch Humboldt frei und unbeeinträchtigt äußerte. Ebenso begünstigten Spallanzani's und Fontana's Beobachtungen denselben. Auch war die zur Besprechung und Gel-

⁵ Siehe Barkhoff: *Magnetische Fiktionen* (Anm. 3) S. 85–92.

⁶ Vgl. dazu Anneliese Ego: *Animalischer Magnetismus oder Aufklärung. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert*. Würzburg 1991, S. 203.

tung kommende Naturphilosophie [...] mehr günstig als hindernd für den Magnetismus.⁷

Wie immer man die Frühphase des Mesmerismus-Revivals und ihre Gründe einschätzen mag, gegen Ende des ersten Jahrzehnts nach der Jahrhundertwende ging es dann Schlag auf Schlag. Der Beginn der Blütezeit des romantischen Mesmerismus lässt sich an einer Reihe einflussreicher Schriften festmachen, zu denen etwa Reils Abhandlung *Über das Gangliensystem* (1807) sowie Johann Jung-Stillings *Theorie der Geisterkunde* und Schuberts *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft*, beide 1808, gehören. Drei Jahre später folgte Kluges *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel* (1811), ein Schlüsselwerk für jene medizinische Fraktion innerhalb des romantischen Mesmerismus, die naturphilosophische Ansätze eher zurückhaltend rezipierte. Kluges theoretischer Hintergrund ist von Reils Physiologie geprägt und lässt an manchen Stellen eine vorsichtige Rezeption Schuberts erkennen.⁸

Diese ereignisreiche Phase, deren weitere Hauptwerke und Entwicklungen hier nicht im Einzelnen aufgezählt werden können, erstreckte sich bis etwa 1829, als Justinus Kerners *Die Seherin von Prevorst* erschien, ein Buch, in dem noch einmal die Motive und Theoreme des religiös gefärbten romantischen Mesmerismus auf einzigartige Weise im Rahmen der Beschreibung von Kerners Beziehung zu der Somnambulen Friederike Hauffe formuliert werden. Nach einer in der Literaturgeschichte üblichen Einteilung reicht die Hochblüte des romantischen Mesmerismus damit von der Hoch- bis in die Spätromantik.

Während ihrer wurde der zurückgezogen lebende alte Mesmer wiederentdeckt und veröffentlichte in Zusammenarbeit mit dem naturphilosophisch orientierten Arzt Karl Christian Wolfart (1778–1832) ein spätes Hauptwerk.⁹ Mit Hilfe von Wolfart entfaltet er darin seine Lehre noch einmal systematisch und bleibt in der Kernphase des romantischen Mesmerismus präsent, wenn auch nicht mehr als tonangebende Stimme. Zwei Jahre später sorgte der positive Schlussbericht einer Prüfungskommission

⁷ Justinus Kerner: Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus. Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee. In: Literarische Anstalt (1856), S. 105. Vgl. dazu was Kurt Sprengel: Kritische Übersicht des Zustandes der Arzneykunde im letzten Jahrzehend. Halle 1801, S. 387, zum Jahr 1798 vermerkt: „Die genauere Kenntniss der Galvanischen Versuche machten itzt von neuem auf den thierischen Magnetismus aufmerksam.“

⁸ Vgl. dazu Weder: Kleists magnetische Poesie (Anm. 3) S. 98f.

⁹ Friedrich [sic!] Anton Mesmer: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen. Theorie und Anwendung des thierischen Magnetismus als die allgemeine Heilkunde zur Erhaltung des Menschen. Hrsg. von Dr. Karl Christian Wolfart. Berlin 1814. Diese Publikation und v.a. das Wirken Wolfarts führte dazu, dass es in der deutschen Romantik einen an Mesmers Lehre orientierten Zweig des Mesmerismus gab.

der Preußischen Regierung im Jahr 1816 für einen Entwicklungsschub. In der Folge wurden Lehrstühle für Mesmerismus in Berlin und anderen deutschen Städten wie Bonn, Tübingen und Jena eingerichtet, so dass er auf Jahre hin akademisch gelehrt und beforscht werden konnte. Diese Akademisierung ist ein hervorstechendes Charakteristikum des romantischen Mesmerismus. Durch die Anerkennung als Zweig der universitären Medizin blühte die praktisch-therapeutische Arbeit auf. Naturphilosophische Rahmentheorien wie sie für die romantische Medizin typisch waren, gaben der Konzeptualisierung des Mesmerismus eine neue Ausrichtung.

Auch christlich-theosophische und andere religiöse Inhalte wurden wieder vermehrt ins Spiel gebracht und fanden nun eine positivere Resonanz als noch in der Spätaufklärung. So entwickelte sich innerhalb weniger Jahrzehnte ein viele Bereiche tangierender Diskurs, nicht unähnlich der Breitenwirkung der Psychoanalyse im 20. Jahrhundert. Medizin, Psychologie, Philosophie und Sozialtheorie, Theologie und Belletristik überlappten sich darin auf eine komplexe Weise, die die zunehmende Ausdifferenzierung dieser Bereiche in der Moderne unterlief.¹⁰ Die Romantik war aber bei allen Affinitäten dennoch kein reines Heimspiel für den Mesmerismus. Kritische Gegenstimmen blieben auch in dieser Phase stark und gehören zur Geschichte des romantischen Mesmerismus ebenso wie die Meinungsvielfalt seiner internen Diskussionen.

Es folgte eine Zeit des Ausklangs, die mesmeristische Spätromantik, wenn man so will, in der mehrere Theoretiker und Praktiker, die während der Kernphase hervortraten, ihre therapeutische und publizistische Arbeit fortsetzten und ihre früheren Konzepte des animalischen Magnetismus weiter verbreiteten oder auch revidierten. Ein Buch wie Joseph Ennemosers *Geschichte der Magie* von 1844, das eine erheblich erweiterte und veränderte Neubearbeitung eines Werkes aus der Hochblüte des romantischen Mesmerismus darstellt, wie auch andere Spätwerke dieses Autors, sind Beispiele dafür, dass es in dieser Zeit durchaus noch zu originellen Leistungen kommen konnte, die an den akademischen Mesmerismus aus der Zeit nach 1816 anschlossen.¹¹ Grundlegend neue Themen und theoretische Entwürfe kamen nicht mehr dazu. Der Mesmerismus konnte sich zudem an den Universitäten nicht auf Dauer halten und geriet immer mehr ins wissenschaftliche Abseits.

¹⁰ Siehe dazu Gruber: *Die Seherin von Prevorst* (Anm. 4).

¹¹ Joseph Ennemoser: *Geschichte der Magie*. Leipzig 1844. Dieses Buch war aufgrund seiner Übersetzung ins Englische im Jahr 1854 und seines späteren Einflusses auf die Theosophie Blavatskys international einflussreich. Es geht zurück auf Joseph Ennemoser: *Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens, seiner Erscheinungen, Anwendung und Enträthselung in einer geschichtlichen Entwicklung von allen Zeiten und bei allen Völkern wissenschaftlich dargestellt*. Leipzig 1819. Auf den Inhalt von Ennemosers *Geschichte der Magie* wird unten eingegangen.

Die Generation derer, die den romantischen Mesmerismus hervorgebracht hatten, verstarb in den 1850ern und frühen 1860ern weitgehend.¹² Trotzdem war dieses Jahrzehnt noch einmal eine relativ fruchtbare Zeit. Arthur Schopenhauer (1788–1860) war schon in einem Kapitel seiner Schrift *Über den Willen in der Natur* (1836), die 1854 erweitert neu aufgelegt wurde, auf das in der Romantik vielfach behandelte Thema des Verhältnisses von Mesmerismus und Magie eingegangen. 1851 veröffentlichte er seinen *Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt in Parerga und Paralipomena*, einer Sammlung kleinerer Arbeiten, die zu seinem ersten großen Publikumserfolg wurde. Er vertritt darin bekanntermaßen die Auffassung, dass der animalische Magnetismus vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet „die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen“ sei.¹³

1856 veröffentlichte der siebzigjährige Justinus Kerner die erste Biografie Mesmers, ein Grundlagenwerk, das hinsichtlich der Erforschung der Lebens- und Wirkungsgeschichte des Begründers des thierischen Magnetismus bis heute eine wichtige Quelle darstellt.¹⁴ 1857 erscheint schließlich mit *Über Lebensmagnetismus und über die magischen Wirkungen überhaupt* des Dresdener Arztes, Malers und Naturphilosophen Carl Gustav Carus (1789–1869) ein herausragendes spätes Werk des romantischen Mesmerismus. Dieses Buch und die Od-Lehre des Chemikers und Industriellen Karl von Reichenbach (1788–1869) können als letzte originelle Ausläufer des romantischen Mesmerismus betrachtet werden. Reichenbach veröffentlichte *Odisch-magnetische Briefe* (1852) und *Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode* (zwei Bände 1854/1855) schon vor der Studie von Carus, blieb aber bis in die zweite Hälfte der 1860er Jahre schriftstellerisch aktiv. 1869, das Todesjahr von Carus und Reichenbach, ist geeignet, das Epochenende zu markieren.

In den darauffolgenden Jahrzehnten knüpfte der Mesmerismus, der sich als Heilmagnetismus neben Naturheilkunde und Homöopathie als dritte alternativmedizinische Kraft neu aufstellte, sowohl affirmativ wie auch kritisch an die romantische mesmeristische Literatur an, so dass der postromantische Mesmerismus mit seiner Herkunft verbunden blieb.¹⁵ Im

¹² Hierzu einige Sterbejahre: Carl August von Eschenmayer 1852, Joseph Ennemoser 1854, Johann Karl Passavant 1857, Dietrich Georg von Kieser 1862, Justinus Kerner 1862.

¹³ Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena*: kleine philosophische Schriften. Erster Teilband. Zürich 1977, S. 292.

¹⁴ Justinus Kerner: *Franz Anton Mesmer aus Schwaben, Entdecker des thierischen Magnetismus: Erinnerungen an denselben, nebst Nachrichten von den letzten Jahren seines Lebens zu Meersburg am Bodensee*. Frankfurt a.M. 1856.

¹⁵ Siehe zum postromantischen Mesmerismus Jens-Uwe Teichler: „Der Charlatan strebt nicht nach Wahrheit, er verlangt nur nach Geld“. Zur Auseinandersetzung

Okkultismus und in der beginnenden Parapsychologie des letzten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts war die animal-magnetische Romantik nahezu omnipräsent. In Deutschland nehmen diesbezüglich die Werke des Philosophen Carl du Prel (1839–1899) eine Sonderstellung ein, der nicht nur ein Vordenker des Spiritismus und der Parapsychologie, sondern auch ein für seine Zeit herausragender Kenner des romantischen Mesmerismus war und ihn auf kreative Weise fortsetzte. In gewisser Weise reichen der romantische Mesmerismus und seine Religiosität bis in die Gegenwart. Ihre Rezeptionsgeschichte, die erst nach dem zweiten Weltkrieg weitgehend anonym verläuft, trug dazu bei, dass Romantik als Typus, als eine bestimmte Weise des Denkens, Fühlens und Glaubens auch heute noch aktuell ist.¹⁶

II. Das janusköpfige Verhältnis zur Religion

Der Mesmerismus verstand sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, zunächst als physikalische bzw. physiologisch-anthropologische und später auch als naturphilosophisch fundierte Heilkunde mit einem seit dem Puysegurismus starken psychologischen Akzent. Die animal-magnetische Krankheitslehre und Therapie kamen ohne Bezug auf christlich-religiöse Akteure wie den Teufel und seine Dämonen, Engel, Jesus Christus, die Jungfrau Maria, den heiligen Geist und Gott-Vater aus. Nichtsdestoweniger erinnerte das Handeln der Magnetiseure an Praktiken, die man aus dem religiösen Bereich kannte (z.B. das segnende Handauflegen, die in der Bibel berichteten Wunderheilungen) oder Magiern zuschrieb (z.B. der Einsatz von Stäben, der an den Gebrauch eines Zauberstabs erinnerte). Einzig das ärztlich-therapeutische Setting und die theoretische Begründung der ansonsten durchaus vergleichbaren Praktiken machten den Unterschied.

Sie waren auch der Grund dafür, weshalb Mesmer 1775 in die damals ganz Deutschland bewegende Auseinandersetzung um den Exorzisten Johann Joseph Gaßner einbezogen wurde. Er konnte die Kurbayerische Akademie der Wissenschaften mit einer Demonstration seiner Handhabung des animalischen Magnetismus, die dem Vorgehen des Exorzisten ähnelte, davon überzeugen, dass sich Gaßners Heilungen durch physikali-

zwischen naturwissenschaftlicher Medizin und Laienmedizin im deutschen Kaiserreich am Beispiel von Hypnotismus und Heilmagnetismus. Stuttgart 2002.

¹⁶ Vgl. dazu Thomas Tripold: Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Bielefeld 2012, S. 168–178.

sche Ursachen erklären und produzieren lassen, ohne auf den Teufel und Jesus Christus rekurren zu müssen, wie das Gaßner tat.¹⁷

Zur Erklärung der Hellsichtigkeit der Somnambulen, die ebenfalls den Eindruck von Zauberei und Verbindung mit übernatürlichen Sphären erweckte, entwickelte Mesmer die Theorie eines inneren Sinnes, dessen Wahrnehmungen normalerweise durch die Tätigkeit der äußeren Sinne überdeckt werde.¹⁸ Die Reichweite dieses Sinns sollte potentiell grenzenlos sein. Als sein Organ fungierte das Nervensystem, in dem nach Ansicht Mesmers das Fluidum zirkuliert, das den Menschen mit dem All in seiner gesamten räumlichen und zeitlichen Erstreckung verbindet.

Welches weite Feld von Nachforschungen und Erkenntnissen eröffnet sich durch eine unausgesetzte Untersuchung des inneren Sinnes! Endlich wird man es einsehen, daß der Mensch durch dieses Vermögen mit der ganzen Natur in Berührung oder in Wechselwirkung steht: daß die Ausübung dieses Vermögens niemals aufgehoben ist, sondern daß bloß die Wirkungen desselben unterbrochen und durch alle von den äußeren Sinnen herkommende Erregungen unmerkbar gemacht werden können. [...] Und alles was wirkliches und unbestreitbares in den Erscheinungen des Somnambulismus, der Prophezeiungen, der Sybillen, der Orakel der Magie, der Zaubereien, der Dämonurgie sich findet, wird sich durch diese Theorie erklären lassen.¹⁹

Die Reduktion des scheinbar Übernatürlichen auf naturgesetzliche Zusammenhänge war aber nur die eine Seite der Medaille. Schon beim späten Mesmer ist damit die Sakralisierung des Mesmerismus verbunden. Er tritt in Mesmers Denken an die Stelle der Vernunftreligion der Aufklärung. Magnetiseurs sollten in der Gesellschaft der Zukunft die Rolle von Priestern übernehmen. Die utopische Staatsverfassung, die Mesmer entwirft, sieht einen besonderen Amtsträger in jeder Gemeinde vor, der für Erziehung, Gesundheit, Einhaltung der Gesetze und die Moral des Volkes zuständig sein soll. Zu seinen Aufgaben gehört auch, Gottesdienste zu leiten und in Predigten die Grundsätze der Physik, Moral, Gerechtigkeit und Gesundheit zu erläutern und sie auf das höchste Wesen als ihren Ursprung zurückzuführen.

¹⁷ Vgl. dazu Karl Baier: Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen. In: Maren Sziede, Helmut Zander (Hrsg.): Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800. Berlin 2015, S. 47–83.

¹⁸ Dieses Thema behandelt ausführlich Maren Sziede: Mesmers sechster Sinn. Überlegungen zur Geschichte von Sinneserweiterungen um 1800 zwischen Philosophie, Medizin und Religion. Masterarbeit Universität Freiburg (CH) 2012.

¹⁹ Mesmer: Mesmerismus oder System der Wechselwirkungen (Anm. 9) S. 142.

Diese obrigkeitliche Person wird der Lehrer, der Rathgeber, der Schiedsrichter und Versöhner seiner Mitbürger seyn, ganz besonders wird er der Erhalter der Gesundheit seyn. [...] Er wird der *Geistliche der Gemeinde* genannt, und einer ausgezeichneten Achtung genießen. Er wird gleich andern Behörden auf *öffentliche Kosten* erhalten. Diese in den Grundsätzen des Mesmerismus unterrichtete Person wird der [sic!] Pfarrer in jedem Kirchsprengel vorstellen.²⁰

Die magnetische Behandlung nimmt während der Hochblüte des romantischen Mesmerismus auch bei anderen Autoren Züge eines priesterlichen Aktes an. So schreibt der Physiker und Philosoph Johann Wilhelm Ritter (1776–1810), die Rolle des Magnetiseurs sei es zu heilen, indem er mit seinem eigenen guten Willen den „unreinen Willen“ von den Kranken nimmt und ihre innere Einstellung gleichsam rein wäscht. „Der Magnetiseur“, so Ritter weiter, „bekommt hier Priesterwürde, und alle, die wir für andere wollen und zu wollen berufen sind, sind gewissermaßen Magnetiseurs und damit Priester, Absolutoren. Wir verrichten ein Hochamt; wirklich ein hohes Amt.“²¹

Selbst ein Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775–1839), der einen dezidiert katholischen Standpunkt vertrat, dachte in ähnlichen Bahnen. Er lehnte zwar den martinistisch beeinflussten religiösen Mesmerismus, auf den gleich noch eingegangen werden wird, als „magnetischen Mystizismus“ ab und war auch weit von Mesmers Auffassung des Mesmerismus als aufgeklärte, wissenschaftlich gewordene Religion entfernt.²² Doch ist für ihn der animalische Magnetismus als „Kunst der freundschaftlichen Behandlung“ die Krönung wahrhaft christlicher Heilkunst.²³ Er kann sich einen Meister dieser Kunst nicht denken „ohne eine ehrfurchtsvolle Näherung zur Priesterwürde.“²⁴ Windischmann befürwortet deshalb eine enge Zusammenarbeit von katholischen Priestern und mesmeristischen Ärzten im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus als den ultimativen Heilsbringer. Ohne konkret zu werden, hält er für die Zukunft eine noch stärkere Verbindung von Priesteramt und Medizin für wünschenswert; sei es, dass katholischen Mesmeristen ein eigenes pries-

²⁰ Ebd., S. 296.

²¹ Johann Wilhelm Ritter: Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur. Zweites Bändchen. Heidelberg 1810, S. 83.

²² Vgl. zu Windischmanns Kritik am Martinismus und seiner Verteidigung der „heiligen Institutionen und Gebräuche der Kirche“ Carl Joseph Hieronymus Windischmann: Ueber Etwas, das der Heilkunst Noth thut. Ein Versuch zur Vereinigung dieser Kunst mit der christlichen Philosophie. Leipzig 1824, S. 212.

²³ Ebd., S. 265.

²⁴ Ebd., S. 260.

terliches Amt zuerkannt wird oder dass die Priester eine medizinisch-mesmeristische Ausbildung erhalten.²⁵

Während in dieser Sichtweise die animal-magnetische Therapie zu einem religiösen Reinigungsakt wird, gingen einige Puységuristen und insbesondere die mesmeristische Gesellschaft „La Concorde“ in Lyon noch in eine andere, ebenfalls religiöse Richtung, indem sie das Magnetisieren aus dem therapeutischen Rahmen herauslösten. Im Lyoneser Mesmerismus hatte Jean-Baptiste Willermoz eine führende Rolle inne. Er war der Leiter des Lyoner Zweiges des Ordre des Chevaliers des Élus Coëns, eines von Martinez de Pasqually, dem Begründer des Martinismus, gestifteten freimaurerischen Hochgradsystems. Mit ihm bewegten sich auch noch andere maßgebliche Magnetiseure in einem religiösen Milieu, das von einer Verbindung aus katholischer Mystik, Jakob Böhme und Pietismus, Hochgrad-Freimaurerei sowie von Kabbala, Alchemie und Rosenkreuzertum geprägt war. Es ist wohl diese Mischung, die Antoine Faivre hauptsächlich vor Augen hatte, als er seinen vieldiskutierten Begriff von „Esoterik“ prägte.²⁶ Besonders mit Blick auf die böhmistischen Anteile ist diesbezüglich oft auch von „(christlicher) Theosophie“ die Rede.²⁷ Dieses theosophische Christentum war kein Monopol der spekulativ-religiösen Geheimgesellschaften, die es pflegten, sondern wurde schon vor deren Entstehen und parallel zu ihrem Wirken auch in auch pietistischen Kreisen praktiziert.²⁸

²⁵ Für die Ausbildung von Priestern zu Ärzten und Magnetiseuren waren vor Windischmann schon Johann August Gottlieb Schaffroth und Carl August Eschenmayer eingetreten. Vgl. Carl August von Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. In: Archiv für thierischen Magnetismus. Bd. VIII (1820), Zweites Stück. Leipzig 1820, S. 97. Eschenmayer beruft sich auf Schaffroths Aufsatz: Die Ausführbarkeit einer Vereinigung des ärztlichen Standes mit dem des Priesters. In: Eleutheria oder Freiburger literarische Blätter. Band 1, Heft 1. Freiburg i.Br. 1818, S. 17–79. Schaffroth repräsentierte die naturphilosophische Medizin an der Universität Freiburg. Er vertritt in dem Aufsatz die Meinung, dass Hippokrates in Europa den Sturz der esoterischen Priester-Medizin herbeiführte, was der Heilkunde zum Nachteil gereichte. Sein Versuch ihrer Rehabilitierung stützt sich auf den Mesmerismus, der bewiesen habe, dass den „Tempel-Kuren der Alten“ ein überlegenes Wissen zugrunde lag. Der Umstand, dass sich der Mesmerismus nach Art maurerischer Geheimorden organisierte, spricht für Schaffroth zusätzlich dafür, dass es sich bei ihm um die Wiederentdeckung priesterlichen Geheimwissens handelt.

²⁶ Antoine Faivre: L'Ésotérisme. Paris 1992.

²⁷ Mesmeristen brachten in den folgenden Jahren ihre Kenntnisse und bewusstenverändernden Praktiken in verschiedene religiöse Geheimgesellschaften ein. Die Theorie und Praxis des Magnetisierens wurde seither auch über deren Kanäle in ganz Europa verbreitet.

²⁸ Vgl. René Le Forestier: Die templerische und okkultistische Freimaurerei im 18. und 19. Jahrhundert. Erstes Buch: Die Strikte Observanz. Leimen 1987, S. 18.

Man begann in Lyon Sitzungen mit Somnambulen abzuhalten, die nicht mehr therapeutischen Zwecken dienten, sondern als Expeditionen in jenseitige Gefilde gedacht waren. Ein mesmeristischer Spiritismus entwickelte sich. Die animal-magnetische Therapie selber wurde, zuerst vermutlich in Lyon, als religiöser Akt gesehen und mit Gebeten eingeleitet.²⁹ Eine relativ frühe, wichtige Publikation aus dem Straßburger Puysegurismus, die unten noch genauer behandelt werden wird, kritisiert zwar spiritistische Kontakte mit der Geisterwelt im somnambulen Zustand als auf Täuschung beruhend, kennt und schätzt aber ein „an verschiedenen Orten“ praktiziertes „geistiges Magnetisieren“, zu dem vorbereitende Gebete gesprochen werden und das einem Gottesdienst vergleichbar sei, mit dem Magnetiseur in der Rolle des Hohepriesters – eine Vorwegnahme der Idee des mesmeristischen Priesterarztes in der Hochblüte des romantischen Mesmerismus. Ziel sei dabei nicht die Heilung physischer Krankheiten, sondern eine vertiefte Gotteserkenntnis.³⁰

Die skizzierte Form von esoterischer Religiosität im Faivreschen Sinn spielte nicht erst durch den Puysegurismus, sondern von Anfang an für die Rezeption des Mesmerismus in Deutschland eine Rolle. Bereits 1776 erwähnt der böhmisch-kabbalistische Theologe Friedrich Christoph Oetinger, ein Repräsentant des württembergischen Pietismus, in seinem Spätwerk *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch* zustimmend Mesmers Heilkunde.³¹ Es ist dies eine der ersten, wenn nicht die erste überhaupt unter den deutschen Publikationen, die positiv auf Mesmer Bezug nimmt.³² Warum gerade im theosophischen Pietismus eine Bereitschaft bestand, den Mesmerismus von früh an positiv zu rezipieren, wird verständlich, wenn man bedenkt, dass „die magnetischen Denkmuster bereits im Pietismus selbst ihre Heimstatt hatten und aus paracelsisch-spiritualistischen Theoremen weitergereicht worden waren“.³³

²⁹ Vgl. dazu Hannemann: Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812. In: Sziede/Zander: Von der Dämonologie (Anm. 17) S. 117.

³⁰ Anonymus (Hrsg.): Auszug aus dem Tagebuche einer Magnetischen Kur. Frankfurt /Leipzig 1787, S. 103f.

³¹ Friedrich Christoph Oetinger: *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Hrsg. v. Gerhard Schäfer u.a. Teil 1: Text. Berlin/New York 1999, S. 218: „Hippocrates erkennt mit Salomo 3 fluida, ein solare, Lunare und Astrale (Pred. Salom. Cap XII, 2). Aus dem letzten Schreiben des Hrn. Mesmers Dr. Med. und aus Pater Hells Experimenten de Magnetismo animali ist solches auch ziemlich klar. Die Arznei-Gelehrtheit bekommt einen neuen Fund, so Hellmonts und Boehms Lehren bestättigen.“ (Herv. i. T.)

³² Die Einleitung zur Neuausgabe dieser Schrift im Jahr 1849 schrieb der dem Spät Pietismus angehörende, romantische Naturphilosoph und Arzt Gotthilf Heinrich Schubert (1780–1860), der ein Pionier des romantischen Mesmerismus war.

³³ Hans-Jürgen Schrader: Vom ekstatisch-prophetischen zum magnetischen Beispiel: Hemme Hayen. In: Irmtraut Sahmland, ders. (Hrsg.): *Medizin- und kulturel-*

Mesmer hatte die Verbindungen zu den älteren Magnetismustheorien stets in Abrede gestellt und sich lieber auf die neue Physik von Descartes und Newton berufen. Ähnlichkeiten zu den alten Theorien wurden nach den negativen Gutachten der französischen Kommissionen zunächst vor allem von Kritikern der animal-magnetischen Heilkunde angeführt, um aufzuzeigen, wie zurückgeblieben sie sei.³⁴ Während der Hochblüte des romantischen Mesmerismus spielt die positive Anknüpfung daran jedoch eine wichtige Rolle.³⁵

Die erste Ausbreitungswelle des Mesmerismus im deutschen Sprachraum ging vom Straßburger Mesmerismus aus. Viele Mitglieder der dortigen mesmeristischen Vereinigung „Société Harmonique des Amis Réunis“ waren ebenfalls in Geheimgesellschaften zugange und man hatte in diesem Rahmen Kontakte zu Kollegen aus Lyon. Inhaltlich setzte man jedoch wenigstens offiziell auf Abgrenzung vom Lyoneser Mesmerismus.³⁶ Die hellseherischen Fähigkeiten der Somnambulen sollten sich auf Einsichten in Bezug auf die eigene Krankheit und die Leiden anderer Menschen, die in Rapport mit den Somnambulen standen, beschränken. Außerdem unterstrich man ihre Fehlbarkeit. Religiöse Interpretationen des Mesmerismus waren dennoch seit dem Beginn seiner Rezeption in Deutschland mit von der Partie, hatten doch, neben anderen, zwei in der Romantik gern gelesene religiöse Schriftsteller eine Vermittlerrolle inne, Johann Caspar Lavater (1741–1801) und Karl von Eckartshausen (1752–1803).

Der Zürcher reformierte Pastor Lavater, der aus dem Spannungsfeld zwischen Aufklärungstheologie und Pietismus herkam, pflegte Kontakte zur erwähnten religiösen Hochgrad-Freimaurerei in Frankreich und ließ sich von Martinez de Pasqually und Louis Claude de Saint-Martin beeinflussen.³⁷ Er wurde wegen seiner Theorie der Physiognomik berühmt, aber vor allem als gefeierter Prediger und Theologe, der von Kritikern oft der Schwärmerei bezichtigt wurde. Lavater lernte den Mesmerismus

schichtliche Konnexen des Pietismus: Heilkunst und Ethik, arkane Traditionen, Musik, Literatur und Sprache. Göttingen 2016, S. 179–210, hier S. 193.

³⁴ Vgl. zur Kritik des Mesmerismus durch Aufweis seiner Abhängigkeit von früheren Magnetismustheorien Michel-Augustin Thouret: *Recherches et doutes sur la magnétisme animal*. Paris 1784.

³⁵ Angesichts der rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhänge ist die Frage, inwieweit Mesmer selbst an ältere Lehren anknüpfte, von eher sekundärer Bedeutung. Er war Freimaurer und ziemlich sicher auch eine Zeit lang Mitglied des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer, so dass er im Besitz entsprechender Kenntnisse gewesen sein dürfte. Siehe zu dieser Seite Mesmers Karl R. Frick: *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften*. Genehm. und korr. Lizenzausgabe der Ausg. von 1998. Wiesbaden 2005, S. 352, 442, 581.

³⁶ Genaueres dazu bei Hannemann: *Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812* (Anm. 29) S. 117–121.

³⁷ Siehe dazu Franz Wegener: *Lavater in Barth*. Gladbeck 2014.

Puységurs 1785 kennen und geriet schnell in seinen Bann. Er begann seine kranke Frau und andere Personen zu magnetisieren, wobei er die mesmeristische Heilpraxis in einen christlichen Rahmen stellte.

Für ihn war es ganz gleichgültig, ob man diese neu entdeckte Kraft magnetisch oder anderswie benenne. Er sah in ihr nur einen neuen Beweis göttlicher Gnade, durch welche der Mensch, das Ebenbild Gottes, gottähnlicher geworden sei. Durch diese neue Fähigkeit fühlte er sich den Jüngern und Aposteln gleich, die durch Auflegen der Hände Kranke heilen konnten.³⁸

Als er sich 1786 in Bremen aufhielt, setzte er sich dort intensiv für den Mesmerismus ein, was dazu führte, dass die Stadt zu einem Zentrum des animalischen Magnetismus wurde.³⁹ Von Lavater ist ein Heilungsgebet überliefert, das ein eindrucksvolles Zeugnis für seine religiöse Interpretation des animalischen Magnetismus darstellt:

Seufzer beim Magnetisieren

Herr, laß mich glaubensvoll nach Deines Himmels Höhen
Fromm, wie ein gutes Kind, zu seinem Vater sehen!
Laß Deines Lebens Kraft auf meinen Scheitel fließen
Und sich durch meine Hand gleich einem Strom ergießen!
Nicht mich! Nicht mich! Nur Dich! Verkannter hier auf Erden!
Laß durch das, was ich thu, wie nie verherrlicht werden!
Nur Kraft und Licht und Heil verherrlicht Deinen Namen!
O lehr mich würdig flehn und sprich ein kräftig Amen!⁴⁰

Der Archivar und Schriftsteller Karl von Eckhartshausen war Freimaurer und Illuminat, wandte sich aber später, auch wegen der zunehmenden politischen Repressionen gegenüber diesem sozialen Bereich, vom Geheimbundwesen ab. Als Vertreter der katholischen Gegenaufklärung, der u.a. von Lavater und Saint-Martin beeinflusst wurde, verband er einen zunehmend unkonventionellen Katholizismus mit der oben bereits erwähnten Mischung aus Pietismus, christlicher Kabbala und Martinismus, die er zusätzlich durch naturwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Kenntnisse anreicherte. Einige Kapitel seiner mehrbändigen *Aufschlüsse zur Magie* (1788–1792) sind dem Mesmerismus gewidmet. Eckhartshausen befürwortet die Lehre vom Fluidum, die er als eine Wiederbelebung älterer Magnetismus-Theorien interpretiert. Im zweiten Teil der *Aufschlüsse*, der 1790 erschien, beschreibt er Techniken des Magnetisierens und zitiert

³⁸ Bernhard Milt: Franz Anton Mesmer und seine Beziehungen zur Schweiz. Magie und Heilkunde zu Lavaters Zeit. Zürich 1953, S. 60.

³⁹ Vgl. dazu Tilman Hannemann: Die Bremer Magnetiseure. Ein Traum der Aufklärung. Bremen 2007.

⁴⁰ F.-A. Lavater, Ms 49: 26. Sept. – 6. Okt. 1785, Seufzer b. Magnetisieren. Zit. nach Milt: Franz Anton Mesmer und seine Beziehungen zur Schweiz (Anm. 38) S. 52f.

ausführlich den Heilbronner Stadtarzt Eberhard Gmelin (1751–1809), der 1787 das erste einer Reihe von einflussreichen Werken zum animalischen Magnetismus veröffentlicht hatte.⁴¹

Eckartshausen stellt den Mesmerismus in den Kontext einer positiv gesehenen Magie und weist damit voraus auf die Kernphase des romantischen Mesmerismus.⁴² Er knüpft bei dem Bedeutungswandel an, den der Terminus *magia naturalis* seit Mitte des 18. Jahrhunderts durchlief. Die *Aufschlüsse* sind von einem Genre aufklärerischer Entlarvungsliteratur beeinflusst, das unter dem Titel „natürliche Magie“ alle möglichen Kuriositäten, geheimnisvolle Kräfte und Geistererscheinungen sowie die Tricks von Zauberkünstlern und Taschenspielern beschreibt und den Anspruch erhebt, sie wissenschaftlich zu prüfen und unter Ausschluss übernatürlicher Ursachen erklären zu können. In diesem Stil erklärt auch Eckartshausen rätselhafte Erscheinungen und gauklerische Kunststücke, wobei er die Notwendigkeit physikalischer Kenntnisse betont und den naiven Glauben an Zauberei und übernatürliche Ursachen kritisiert. Sein eigentliches Ziel besteht jedoch darin, den aufklärerischen Ausgrenzungsdiskurs in Sachen Magie in sein Gegenteil zu verkehren.⁴³ Bei ihm wird Magie als ein die Ergebnisse moderner Naturwissenschaft rezipierendes Wissen von den Geheimnissen der Natur gleichbedeutend mit „wahrer“ Religion.⁴⁴

Die Kenntniß der Wirkungen des ewigen Lichtes der Gottheit in den Kreaturen ist die wahre Magie in der Theorie; und die Empfängnis dieses Lichtes, oder ihr Uebergang von dem Verstande in den Willen, ist die wahre Magie in der Ausübung. Ein wahrer Magus ist ein weiser Mann, der die Macht hat, das ihm von der Gottheit ertheilte Licht andern mitzutheilen und durch die Gesetze

⁴¹ Gmelin spielte eine herausragende Rolle während der ersten Verbreitung des puységuristischen Mesmerismus in Deutschland und blieb für die Vertreter der frühen Kernphase des deutschen romantischen Mesmerismus eine zentrale Bezugsperson.

⁴² Siehe dazu Hannemann: Religiöser Wandel in der Spätaufklärung (Anm. 2) S. 195–200.

⁴³ Vgl. ebd., S. 197: „Die negative Außenreferenz wird von ihm aufgenommen und dann aber umgekehrt. Auf diesem Wege wirken ‚rationale Naturwissenschaft‘, ‚unsichtbare Kraftübertragung‘ und die ‚Selbstidentifikation mit dem Ausgrenzungsdiskurs‘ als kritische Parameter bei der Neuverhandlung und Differenzierung sowohl des Magie- wie auch des modernen Religionsbegriffs.“

⁴⁴ Auch in Bezug auf diesen Magie-Begriff spielte Oetinger eine Vorreiter-Rolle. Siehe dazu Barkhoff: Magnetische Fiktionen (Anm. 3) S. 46. Der Martinismus dürfte eine wichtige Quelle für die Identifikation von Magie, Theosophie und Mystik gewesen sein. Siehe dazu Johann Friedrich Kleuker: Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen unter einzelne Artikel geordnet, durch Anmerkungen und Zusätze erläutert und beurtheilt, und dessen Verwandtschaft mit älteren und neuern Mysteriologien gezeigt. In zwei Theilen. Frankfurt a.M./Leipzig 1784.

der Annäherung auf andere Geschöpfe zu wirken und sie zu assimilieren.⁴⁵

Eine Verfeinerung und Erweiterung der Sinne (u.a. durch psychoaktive Substanzen) und naturwissenschaftliche Einsichten sollen dem Aufstieg zur Gottheit dienen. Der Mesmerismus passt perfekt zu diesem Verständnis von Magie, was Eckartshausen nicht entging, genauso wenig wie der Umstand, dass diese neue Bewegung historische Vorläufer hatte: „Mir schien nichts so merkwürdig in unserm Jahrhunderte, als die Wiederauflebung des Magnetismus. Ich sage Wiederauflebung, denn man findet bey den älteren Authoren verschiedene Spuren dieser Kurart; nur war sie manchmal unter einem ganz andern Namen bekannt.“⁴⁶ Der animalische Magnetismus ist für ihn eine besonders reine Naturkraft, die gleich nach dem Licht als zweithöchste Kraft rangiert, die der göttlichen Urkraft entströmt und die Schöpfung mit ihr verbindet. Seine Anwendung ist praktizierte Magie.

Zur Zeit der Hochblüte des romantischen Mesmerismus wurde dann der Begriff der Magie bei mehreren Autoren in ähnlicher Weise auf den animalischen Magnetismus bezogen.⁴⁷ So ist z.B. für den einflussreichen Johann Carl Passavant (1790–1857) die Anwendung des animalischen Magnetismus ebenso wie für Eckartshausen ein Teilbereich der Magie, die er aber auf originelle Weise als unmittelbares Sichmitteilen und Wirken der Seele (des Lebensprinzips, das aus der Lebenskraft und dem sie beherrschenden Geist besteht) im Bereich der Schöpfung definiert.⁴⁸ Insofern der reine Wille eines Menschen aus der Quelle des absolut Guten schöpft und sich zum Kanal dieser Quelle macht (wie es beim Magneteur der Fall sein sollte), handelt es sich um heilige oder göttliche Magie.

Passavant ist außerdem ein gutes Beispiel für die ökumenische Ausrichtung des religiös orientierten Mesmerismus. Die Grenzziehungen zwischen Katholizismus und Protestantismus wurden in diesem Umfeld durchlässig. Als Protestant hatte Passavant große Sympathien für den Katholizismus und war mit den katholischen Bischöfen und Theologen Johann Michael Sailer und Melchior von Diepenbrock befreundet. Er setzte sich für eine vereinigte Kirche aus beiden Konfessionen ein. Auf katholischer Seite engagierte sich z.B. der dem animalischen Magnetismus zugehörige Franz von Baader ebenfalls für eine Wiedervereinigung der Konfessionen.

⁴⁵ Karl von Eckartshausen: *Aufschlüsse zur Magie*. Zweyter Theil. München 1790, S. 12.

⁴⁶ Ebd., S. 286.

⁴⁷ Ob sich hier direkte Abhängigkeiten in Bezug auf Eckartshausen nachweisen lassen, wurde meines Wissens noch nicht untersucht.

⁴⁸ Siehe Johann Carl Passavant: *Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen*. Frankfurt a.M. 1821, S. 25.

Die metaphysische Interpretation des Somnambulismus als Weg zu höherer Erkenntnis und Brücke in die Geisterwelt hatte bis in die 1830 Jahre ihren sozialen Ort vornehmlich im Einflußbereich der pietistisch geprägten protestantischen Erweckungsbewegung und einer parallel dazu auftretenden Erneuerungsströmung des Katholizismus, die mit Namen wie Joseph Görres, Franz von Baader, Friedrich Schlegel und Johann Michael Sailer verbunden ist.⁴⁹

Die mesmeristischen Protagonisten beider Strömungen kamen in einem Religionsverständnis überein, das unter dem Titel „Mystik“ religiöse Erfahrung ins Zentrum rückte. Sie verglichen den Somnambulismus mit Berichten von ekstatischen und visionären Phänomenen aus der Geschichte des Christentums und anderer Religionen, und strichen die Parallelen zwischen den verschiedenen Zeugnissen heraus.⁵⁰

In den folgenden Abschnitten dieses Beitrags sollen zur Vertiefung drei Bereiche näher betrachtet werden, die für das Verhältnis des romantischen Mesmerismus zur Religion besonders signifikant sind. Zunächst werden Vision und Ekstase sowie der damit zusammenhängende Seherinnen-Diskurs behandelt. Danach geht es um unterschiedliche Haltungen des philosophischen Mesmerismus zur Religion. Abschließend wird auf die mesmeristische Historiographie eingegangen.

III. Vision, Ekstase und Seherinnen-Diskurs

Durch die Erforschung des Somnambulismus und die Veröffentlichung einschlägiger Fallstudien sowie historischer Arbeiten war der Mesmerismus intensiv daran beteiligt, das für die Romantik typische Interesse an Traum, Rausch, Vision und Ekstase und darauf bezogener Praktiken zu entfachen. Franz von Baader (1765–1841) zufolge bekam der schon fast vergessene Terminus „Ekstase“ erst durch den Mesmerismus Puységur-scher Prägung eine neue Aktualität. „Der Begriff der Ekstase ist bekanntlich wieder durch den Somnambulismus in Cours gekommen [...]“.⁵¹

Wie seit dem Spätmittelalter nicht mehr wurde in der mesmeristischen Literatur den Aussagen von Visionärinnen und Ekstatikerinnen Beachtung geschenkt. Die von Frauen und eher selten von Männern in somnambuler Entrückung an den Tag gelegte Artikulation religiöser Erfahrungen fiel in der Theologie der christlichen Konfessionen, wie oben angedeu-

⁴⁹ Sawicki: *Leben mit den Toten* (Anm. 4) S. 149.

⁵⁰ Ebd., S. 151.

⁵¹ Franz von Baader: *Sämtliche Werke*. Band 3: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie*. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1852, Aalen 1963, S. 300 (Anm.). Vgl. zum Thema Ekstase und animalischer Magnetismus bei Baader Weder: *Kleists magnetische Poesie* (Anm. 3) S. 65.

tet, am ehesten unter die Rubrik der Mystik. Sogenannte mystische Erfahrungen galten besonders seit der Niederschlagung des Quietismus am Ende des 17. Jahrhunderts in der katholischen Kirche als problematisch und wurden, wenn überhaupt, dann nur religiösen Sonderbegabungen zugestanden.⁵² Im Rahmen des Protestantismus wurde vorreformatorische mystische Spiritualität vor allem im Pietismus rezipiert. Vonseiten der lutherischen Orthodoxie stand diese Art erfahrungsorientierter Frömmigkeit unter dem Verdacht der „Schwärmerei“. Nun trat sie innerhalb der mesmeristischen Bewegung gehäuft auf und erhielt eine öffentliche, die Konfessionsgrenzen überschreitende Aufmerksamkeit, die für die moderne Religion bis zur Gegenwart einflussreich blieb.

Die Somnambulen hatten im mesmeristischen Setting einen Entfaltungsraum für religiöse Erfahrungen und deren sprachliche Formulierung, der nicht von kirchlichen Autoritäten supervidiert wurde, sondern von Ärzten und Laienmagnetisuren. Eine Prägung durch das Christentum ist zwar auch bei ihnen durchwegs vorauszusetzen, aber sie öffneten im Vergleich mit einer traditionellen seelsorgerischen Betreuung doch neue Möglichkeiten individualisierter Religiosität. Darüber hinaus erhielt die akademische Untersuchung von Trance und Ekstase in Medizin, Psychologie, Geschichtsschreibung, Religionsforschung und Theologie wichtige Impulse.

Die Entstehung und Eigenart der veränderten Bewusstseinszustände im magnetischen Schlaf folgte während der Hochblüte des romantischen Mesmerismus einer physiologisch-anthropologischen Theorie, die in dieser Zeit zum Grundbestand mesmeristischer Theoriebildung zählte und ihre Wurzeln in der Aufbruchphase des romantischen Mesmerismus hatte. Nachdem der führende Puységurist Tardy de Montravel bereits 1785 den oberen Bauchraum und besonders den Solarplexus zum Sitz des inneren Sinnes und damit zum Wahrnehmungszentrum der Somnambulen erkoren hatte, unterschied der mit den Werken Tardys vertraute Eberhard Gmelin 1789 unter zusätzlicher Berufung auf den Paracelsisten Johan Baptista van Helmont (1580–1644) zwei Nervensysteme mit grundsätzlich verschiedenen Funktionen: „Das Prinzip der Sensualität und Spiritualität scheint das Encephalum zu seiner Werkstätte, das Princip der Animalität die Gemeinschaftspunkte der Nerven im Unterleib zum Organ zu haben.“⁵³ Er verbindet mit dem Gehirn die Sinneswahrnehmung, Verstand

⁵² Siehe dazu Baier: *Meditation und Moderne* (Anm. 4) Bd. 1, S. 170–179.

⁵³ Eberhard Gmelin: *Fortgesetzte Untersuchungen über den Thierischen Magnetismus*. Tübingen 1789, S. 465f. Vgl. zu Tardy de Montravel Adam Crabtree: *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven/London 1993, S. 58f. Zu den historischen Vorläufern dieser Theorie siehe Heinz Schott: *Geschichte der Medizin*. „Lebensgeist“ – Alchemist in unserem Bauch. In: *Deutsches Ärzteblatt* 98/7 (2001), S. A383–A385.

und Bewusstsein; mit den Nervenzentren des Bauchraums den Instinkt, das intuitive Wissen um das, was der Erhaltung des Lebens dient und die unbewussten seelischen Prozesse.

Johann Christian Reil (1759–1813) nahm 1807 in seinem Aufsatz *Über die Eigenschaften des Gangliensystems und sein Verhältnis zum Cerebralsystem* diese Unterscheidung auf und entwickelte sie weiter. 1808 brachte Gotthilf Heinrich Schubert in seinen *Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft* den Ansatz Reils in die romantische Naturphilosophie ein. Das von der Herzgrube bzw. dem Solarplexus repräsentierte Gangliensystem des Bauchraums gilt von nun an in der Blütezeit des romantischen Mesmerismus als Zentrum des Bezugs zur geheimnisvollen Nachtseite des Lebens, der All- und Gottverbundenheit des fühlenden Lebens und seines bildhaften Denkens. Es fungiert als Organ des Unbewussten und der verborgenen Natur des Menschen, während das Gehirn und Zentralnervensystem der Tagseite des Lebens, dem bewussten, von Verstand und Wille bestimmten Weltbezug zugeordnet wird. Carl Alexander Ferdinand Kluge legte 1811 in seinem Standardwerk Reils Lehre als beste verfügbare Erklärung der Wirkweise des animalischen Magnetismus zugrunde.⁵⁴ Das Magnetisieren verstärkte demnach die Tätigkeit des Gangliensystems, bis es zum dominierenden Wahrnehmungsorgan werde, woraus die Stufen des Somnambulismus hervorgingen.

Auch in Bezug auf die hellsehenden Somnambulen und das auf sie bezogene Schrifttum gibt es einen historischen Konnex zwischen der Aufbruchphase und der Hochblüte des romantischen Mesmerismus, der sowohl Kontinuität als auch Wandel erkennen lässt. Ich möchte dies anhand der Publikationsgeschichte von Dokumenten aus einer Straßburger magnetischen Kur nachzeichnen, die aus mehrfachen Gründen interessant sind, z.B. deshalb, weil es sich anscheinend bei der betreffenden Somnambulen um eine der ersten Patientinnen handelt, die als Hellsehende prominent wurde, und beispielgebend für spätere Somnambule und die Publikation ihrer Aussagen war.⁵⁵ An ihrem Fall wurden außerdem grundsätzliche Fragen bezüglich des Umgangs mit Somnambulen sowie der Möglichkeiten und Grenzen somnambuler Erkenntnis diskutiert.

Als eines der frühesten Werke, das Mitteilungen von Somnambulen zum Hauptgegenstand hat, erschien unter dem Titel *Auszug aus dem Tagebuche einer Magnetischen Kur* im Jahr 1787 ein Band, der laut dem anonym bleibenden Herausgeber Ausführungen einer dreiundzwanzigjähri-

⁵⁴ Vgl. Carl Alexander Ferdinand Kluge: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel. Berlin 1811, S. 217ff.; 223–267.

⁵⁵ Vgl. dazu Johann Friedrich Meyer (Hrsg.): Wahrnehmungen einer Seherin. Erster Theil. Hamburg 1827, S. IV.

gen unverheirateten Frau enthält, die „Jungfer N.“ genannt wird.⁵⁶ Sie hätte sich aus gesundheitlichen Gründen einer magnetischen Kur unterzogen, während derer sie oft in Krisen fiel, was im vorauszusetzenden Kontext des Puységurismus bedeutet, dass sie in somnambule Zustände geriet. Die meisten Krisen wären dazu verwendet worden, von der Jungfer Ratschläge für andere Kranke zu erhalten. In einer Reihe von Krisen gingen jedoch „ihre Lieblingsgespräche auf Religion und Natur“.⁵⁷ Die ungebildete, jedoch wissbegierige Somnambule wäre, so der Herausgeber weiter, im Wachen nicht in der Lage gewesen, vergleichbare Einsichten zu artikulieren. Sie hätte sich im magnetischen Schlaf für die Veröffentlichung ihrer Einsichten ausgesprochen, nicht jedoch im Wachen. Die Publikation folge der Regel, dass man die Wünsche der Somnambulen nach Möglichkeit zu erfüllen habe. Es seien nach ihrem Willen nur Ansichten veröffentlicht worden, die nicht nur einmal geäußert wurden, sondern die in späteren Sitzungen Bestätigung fanden.

Schon kurz nach der Veröffentlichung des Buches erschienen Abschnitte daraus in Böckmanns *Archiv für Magnetismus und Somnambulismus*, der ersten deutschen Fachzeitschrift für Mesmerismus. In den einleitenden Worten dazu teilt Böckmann mit, dass die Krisen, von denen im Buch berichtet wird, 1786 und 1787 in Straßburg stattfanden. Die Somnambule wäre eine „Jgfr. Stamminn“, die Tochter eines Straßburger Kupferschmieds, und ihr Magnetiseur, ein Herr Ziegenhagen, Chirurg am dortigen Waisenhaus.⁵⁸ Heute geht man davon aus, dass es sich bei dem Herausgeber des Buches um Christian Daniel von Meyer (1736–1824) handelt, einen Major, der Mitglied des maurerischen Hochgradsystems der Strikten Observanz und des Illuminatenordens war.⁵⁹

⁵⁶ Anonymus (Hrsg.): Auszug aus dem Tagebuche einer Magnetischen Kur. Frankfurt und Leipzig 1787. Im selben Jahr erschien die französische Übersetzung Comte de Lutzelbourg: *Extrait du Journal d'une cure magnétique, traduit de l'allemand*. Rastadt 1787. Der Comte, ein Schüler Puységurs und eine Schlüsselfigur des Straßburger Mesmerismus, war bereits 1786 mit der Veröffentlichung von Material hervorgetreten, das die Äußerungen einer Somnambulen in Trance dokumentiert.

⁵⁷ Ebd., Vorbericht, S. 2.

⁵⁸ Äußerungen einer Somnambulen in der Krise über magnetischen Schlaf. In: *Archiv für Magnetismus und Somnambulismus*. Zweytes Stück, 1787, S. 77–86. Tatsächlich arbeitete der Chirurg Gottlieb Daniel Ziegenhagen (1757–1816) als Arzt im Straßburger Waisenhaus.

⁵⁹ Siehe Michael Holzmann, Hanns Bohatta: *Deutsches Anonymen Lexikon*. Bd. 6: 1501–1910, Nachträge und Berichtigungen. Hildesheim 1961, Nr. 1724 sowie Johann Joachim Christoph Bode: *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich im Jahr 1787*. Hrsg., eingel. und mit Anm., Register und Anhang versehen von Hermann Schüttler. Neuried 1994, S. 239f.

Die Veröffentlichung dürfte Erfolg gehabt haben. Jedenfalls wurde ein Jahr später eine erweiterte Auflage herausgegeben.⁶⁰ Auch sie erschien ohne Nennung des Herausgebers. Der angegebene Verlagsort London ist fiktiv. Die Neuausgabe enthält außer dem ursprünglichen Text eine „Vorerinnerung des zweyten Herausgebers“ mit dem Titel „An die Vertheidiger und Bestreiter des Magnetismus“ (III–XV) und einen Anhang (127–165), der neue Texte der Somnambulen enthält, die besonders das Leben nach dem Tode und Fragen zur Theorie und Praxis des animalischen Magnetismus behandeln. Der Herausgeber der zweiten Ausgabe bleibt wiederum ungenannt. Möglicherweise ist er nicht mit dem der ersten identisch, da er ja als zweiter Herausgeber titulierte wird. Immerhin äußert sich der Herausgeber, um wen immer es sich handeln mag, nun ebenfalls zur Identität der Somnambulen. Es handle sich um Magdalena Stamm, die Tochter eines Straßburger Weißgerbers, was der Angabe Böckmanns, sie wäre die Tochter eines Kupferschmieds, widerspricht.⁶¹

Wie generell bei den in aller Regel von männlichen Mesmeristen publizierten Dokumenten der meist weiblichen Somnambulen stellt sich die Frage, inwieweit die Stimmen der Frauen darin wirklich vertreten sind bzw. wie sehr die Magnetiseure die Falldarstellungen nach ihren Interessen gestalteten. Diesbezüglich haben wir es bei den auf Magdalena Stamm zurückgehenden Texten mit einem Sonderfall zu tun, insofern die Aussagen der Somnambulen nicht in eine von Seiten des Magnetiseurs erfolgende Beschreibung des Krankheitsverlaufs und dessen Kommentierung eingebettet sind. Sie haben nichts von einer Krankengeschichte. Es handelt sich um Niederschriften der philosophischen und theologischen Einsichten der Somnambulen, die, wie der Herausgeber beteuert, von ihr selbst im somnambulen Zustand gesprochen sowie später im magnetischen Schlaf ausgewählt und in eine Reihenfolge gebracht worden seien. Bis auf unwesentliche stilistische Verbesserungen seien keine redaktionellen Eingriffe vorgenommen worden. Die Kommentare des Herausgebers beschränken sich auf wenige Fußnoten.

Offensichtlich führte der Magnetiseur während der Krisen Gespräche mit Magdalena Stamm, in denen er die Rolle eines fragenden Interviewers einnahm. Schon damit hatte er einen Anteil am Entstehen der Texte, der nicht unterschätzt werden darf, der aber in dem veröffentlichten Material nicht aufscheint, da es keine Fragen, sondern nur die Darlegungen der Somnambulen enthält. Sie selbst betont die Wichtigkeit der Gesprächsführung durch gezieltes Fragen von Seiten des Magnetiseurs. Die Fragen würden den Somnambulen helfen, bei ihren wesentlichen Themen und

⁶⁰ Anonymus (Hrsg.): Gott, der Mensch und die Natur. Ein philosophisches Gemälde einer Somnambule. London 1788. Übersetzung ins Französische wiederum Comte de Lutzelbourg: Dieu l'homme et la nature. Londres 1788.

⁶¹ Ebd., S. XIII.

Einsichten zu verweilen.⁶² Hier liegt sicher ein wichtiger Einfluss des Magnetiseurs vor, der nach derzeitigem Wissensstand aber nicht ausreichend, Magdalena Stamm die Autorschaft in Bezug auf die in ihrem Namen veröffentlichten Aufzeichnungen abzusprechen.

Die Themen, die im somnambulen Zustand erforscht werden, sollen sich laut Stamm auf Gesundheitsfragen und Dinge beschränken, „die die Aufklärung des Verstandes und das Beste der Menschheit betreffen“.⁶³ Anstatt sich um die Schau künftiger Dinge zu bemühen, solle man sich lieber der göttlichen Vorsehung überlassen. Auch wäre es nicht gut, die Somnambulen mit Fragen zu bedrängen; die Magnetiseure sollten vielmehr warten, bis die Somnambulen sie von sich aus ansprechen und auffordern zu fragen.

Magdalena Stamms Ausführungen liegt eine dreigliedrige Anthropologie zugrunde, in der zwischen Körper, Seele und Geist unterschieden wird. Sie entwickelt außerdem eine eigene Naturphilosophie und Theologie. Theorie und Praxis des animalischen Magnetismus nehmen ebenfalls einen breiten Raum ein. Man findet keine Niederschriften, die von Jenseitsreisen, Visionen des Himmels und der Hölle, Begegnung mit Verstorbenen, den Besuch anderer Planeten oder vom Einswerden mit einem formlosen göttlichen Licht erzählen, wie sie von späteren Somnambulen überliefert sind. Elemente bildhaften Denkens bzw. visionärer Wahrnehmung werden wenn, dann sehr zurückhaltend eingeführt, wie etwa in Gestalt einer Lehre von den verschiedenen Farben der Seele, oder bei dem, was sie über das Element Luft in ihren naturphilosophischen Überlegungen zu Protokoll gibt.

Vielleicht hat die Autorin Selbstzensur in Bezug auf Themen, die in Straßburg nicht erwünscht waren, geübt. Sicher ist jedoch, dass es sich bei ihr um eine Frau mit philosophischer und theologischer Begabung handelte, die ihre Kreativität in diesen Gebieten als Somnambule ausleben konnte. Wie Jürgen Barkhoff feststellt, bot die somnambule Trance gerade für junge Frauen „Spielräume zum Ausprobieren neuer Rollenidentitäten oder Schutzräume, in denen Rollentransgressionen toleriert und therapeutisch eingesetzt werden konnten“.⁶⁴ Geht man die mesmeristischen Fallgeschichten mit einem durch Magdalena Stamm geschärften Blick durch, dann findet man bei vielen Somnambulen nicht nur dem romantischen Frauenbild entsprechende emotional-bildhafte Äußerungen, sondern im-

⁶² Vgl. Anonymus (Hrsg.): Auszug aus dem Tagebuche einer Magnetischen Kur (Anm. 56) S. 90f., 97.

⁶³ Ebd., S. 81.

⁶⁴ Jürgen Barkhoff: Inszenierung – Narration – his story. Zur Wissenspoetik im Mesmerismus und in E.T.A. Hoffmanns *Das Sanctus*. In: Gabriele Brandstetter, Gerhard Neumann (Hrsg.): *Romantische Wissenspoetik. Die Künste und Wissenschaften um 1800*. Würzburg 2004, S. 91–122, hier S. 108.

mer wieder auch theoretische Reflexionen, die durch den Magnetiseur und die besinnlich-kontemplative Stimmung der Sitzungen unterstützt wurden.

Die Publikation der Texte Magdalena Stammers rief in Deutschland einen Skandal hervor. Eine ungewöhnlich große Zahl von Zeitschriften rezensierten das Werk bzw. seine Neuauflage und sie sparten dabei nicht mit Kritik.⁶⁵ Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek* befand, „daß nur Schwärmerey und Unsinn den größten Teil des Buches ausmacht“. Eine andere Besprechung beginnt mit

Orakelaussprüche einer Somnambule, die keine glänzende Erziehung gehabt, aber es während der Krisen selbst verlangt hatte, daß ihre phythischen Aussprüche bekannt gemacht würden. Wenn man sie aus diesem Gesichtspunkte ansieht, so weiß man, wie man mit ihnen dran ist: und wir können unmöglich etwas anderes thun, als einige dieser Grundsätze unsern Lesern kurz mittheilen, und dabey auf alle Untersuchungen derselben Verzicht thun.⁶⁷

Aufklärerische Häme auch in der *Allgemeinen Literaturzeitung*: „Wie angenehm ist es nicht das beschwerliche Studium des Alterthums, der Kritik, der Chemie, der Physik etc. entbehren zu können, und von einer Jufrau und der Crisis alles zu lernen.“⁶⁸

Im *Journal von und für Deutschland* wurde im Kontext einer umfangreichen Zuschrift eines anonym bleibenden Autors, der Mesmer gegenüber Kritik in Schutz nimmt, die Zusammenfassung des Protokolls einer Sitzung der Pariser Harmoniegesellschaft vom 4. Januar 1787 abgedruckt, bei der Mesmer höchstpersönlich den Vorsitz innehatte und für das Protokoll verantwortlich zeichnete. In diesem Dokument, das den Machtkampf zwischen herkömmlichem Mesmerismus und Puységurismus widerspiegelt, wird der *Auszug aus dem Tagebuch einer magnetischen Kur* scharf als „ein buntes und den Grundsätzen der Gesellschaft widriges Machwerk“ kritisiert.⁶⁹ Die Führungsrolle der Pariser Gesellschaft wird hervorgehoben und die Straßburger Gesellschaft vor einem Abfall von Mesmers Lehren gewarnt. Der Somnambulismus wäre nur eine unter mehreren Erscheinungsformen des magnetischen Schlafs. Er sei nicht von

⁶⁵ Vgl. Ego: Animalischer Magnetismus oder Aufklärung (Anm. 6) S. 227f. Ihre Recherche ergab insgesamt sieben Zeitschriften.

⁶⁶ Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 94 (1790), S. 282f., hier S. 283.

⁶⁷ Neue Litterarische Nachrichten für Aerzte, Wundärzte und Naturforscher. 28. Stück. Halle 1778, S. 442–446, hier S. 442.

⁶⁸ Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 194, Mittwochs, den 13ten August 1788, S. 409–413, hier S. 413.

⁶⁹ Anonymus: Ueber Mesmers Magnetismus. Vom Bodensee den 23. März 1787. In: *Journal von und für Deutschland*. 4. Jg., 1. St. (1787), S. 174–177, hier S. 176. Dieser Beitrag wurde nachgedruckt in: *Das graue Ungeheur*. Nr. 31, 11. Bd., Nürnberg 1787, S. 127–136.

Puységur, sondern im Kreis der ersten Schüler Mesmers zuerst hervorgebracht und beobachtet worden. Seit allen Zeiten und in allen Ländern bekannt, wäre er durch Mesmer erstmals wissenschaftlich erforscht worden. Die Veröffentlichung von Werken, die Mesmers Lehre widersprächen (neben dem *Auszug* wird noch ein zweites Werk über Somnambulismus genannt), müsse von den Gesellschaften untersagt und ihre Autoren sollten ausgeschlossen werden. Da ihre Veröffentlichung Gefahren berge, sei über die Phänomene des Somnambulismus Stillschweigen zu bewahren.

Für die Rezeption im deutschen Sprachraum war außerdem von Bedeutung, dass Böckmann 1788 in seinem *Archiv* eine Übersetzung der Antwort der Straßburger harmonischen Gesellschaft auf Briefe von Seiten der Swedenborgianischen Stockholmer Exegetisch-philanthropischen Gesellschaft veröffentlichte.⁷⁰ Darin wird u.a. betont, dass Somnambule sehr wohl irrige oder falsche Aussagen tätigen können, wenn sie sich über Themen äußern, die nicht ihren Gesundheitszustand oder den von Personen, mit denen sie in Rapport stünden, betreffen. Fragen an die Somnambulen, die metaphysische Gegenstände berühren, werden als indiskret verurteilt.

1789 äußerte sich schließlich auch Gmelin zu Magdalena Stamm.⁷¹ Er berichtet, dass die „Jungfer Stammin“ vor einigen Jahren als somnambule Hellsehende in Straßburg eine große Rolle gespielt hätte und mehrere Jahre lang das „medizinische Orakel der Straßburger Kranken“ gewesen sei. Gmelin hält es für einen höchst schädlichen Missbrauch, Somnambule regelmäßig über andere Kranke um Rat zu fragen und führt den „betrübeten Nervenzustand“, in dem sich die Jungfer nun befinde, auf einen solchen Missbrauch zurück. Er schließt sich damit Tardy de Montravel an, der diese Praxis ebenfalls kritisierte und der beschrieb, wie Magnetiseure ihren Somnambulen die Diagnose, die sie hören wollten, suggerierten bzw. wie die Somnambulen außerhalb des magnetischen Schlafs Erkundigungen über Kranke einholten, zu denen sie sich in Trance äußern sollten.⁷² Dem könnte man noch hinzufügen, dass die Somnambulen auch in der Lage waren, sich auf verschiedenen Wegen (Gespräche, Lektüre, Intui-

⁷⁰ Äußerungen der harmonischen Gesellschaft zu Straßburg über die an sie gerichteten Briefe von der Exegetisch-philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm. In: *Archiv für Magnetismus und Somnambulismus*. Achtes Stück, Straßburg 1788, S. 79–85. Die Korrespondenz fand zwischen Oktober und Dezember 1887 statt.

⁷¹ Gmelin: Fortgesetzte Untersuchungen über den Thierischen Magnetismus (Anm. 53) S. 478.

⁷² Die deutsche Übersetzung des betreffenden Artikels erschien erst nach der Jahrhundertwende als M. Tardi M.D.: *Tagebuch der magnetischen Behandlung der Mad. B...* In: August W. Nordhoff: *Archiv für den thierischen Magnetismus*. Erster Band. Jena 1804, S. 51–156, hier S. 99–102, 151–156.

tion) die Ansichten ihrer Magnetiseure anzueignen, was dann ebenfalls in ihre Visionen und somnambulen Erkenntnisse eingehen konnte.

Wie Tardy wandte sich Gmelin auf der Linie des Straßburger Mesmerismus gegen die Benutzung der Somnambulen als Orakel, die Einsichten in alle Arten von Geheimnissen geben sollten und lehnte eine allzu gutgläubige Haltung ab, die den Antworten der Somnambulen den Wert untrüglicher Wahrheiten beilege. Dieser kritischen Einstellung schlossen sich viele deutsche Mesmeristen während der Kernphase des romantischen Mesmerismus an, die mit der Publikation von Aussagen der Somnambulen an die Öffentlichkeit traten. So verwahrt sich selbst ein Justinus Kerner 1824 anlässlich einer Veröffentlichung der Krankengeschichten zweier Somnambulen, die er behandelt hatte, dagegen, er würde deren Aussprüche für „unumstössliche Offenbarungen und Divinationen“ halten, die keiner Täuschung unterliegen könnten. Der Zuverlässigkeitsgrad ihrer Aussagen hänge von der Tiefe des magnetischen Zustandes und der mehr oder weniger „ertödteten Subjektivität“ der Somnambulen ab.⁷³

Mit den beiden Bänden am Ende der 1780er Jahre und den Reaktionen darauf, ist die Publikations- und Rezeptionsgeschichte der Magdalena Stamm noch nicht zu Ende. Weitere, ihr zugeschriebene Texte wurden während der Kernphase des romantischen Mesmerismus aufgelegt und trugen zur Fortsetzung des Seherinnen-Diskurses bei. Johann Friedrich von Meyer (1772–1849) veröffentlichte bisher unpublizierte Aufzeichnungen aus ihren Tagebüchern in zwei Folgen seiner *Blätter für die höhere Wahrheit*.⁷⁴ Anschließend publizierte er ein zweibändiges Werk, das wiederum mit neuen Aufzeichnungen der Lehren Magdalena Stamms aufwartete.⁷⁵ Es soll sich laut Meyer bei all diesen Texten um Material aus dem Jahr 1788 handeln. Meyer vermerkt, er sei 1824 in den Besitz der Aufzeichnungen gelangt, hätte sie aber schon früher gelesen.⁷⁶ Für ihn war der intellektuelle Charakter von Stamms somnambulen Krisen ein Vorteil. „Der Flug ihrer Imagination war auch weit weniger von wunderbarer Art,

⁷³ Justinus Kerner: *Geschichte zweier Somnambülen. Nebst einigen andern Denkwürdigkeiten aus dem Gebiete der magischen Heilkunde und der Psychologie.* Karlsruhe 1824, S. V–VI.

⁷⁴ Johann Friedrich von Meyer (Hrsg.): *Wahrnehmungen einer Seherin.* Aus dem handschriftlichen Tagebuch ihrer magnetischen Heilung ausgezogen. In: Ders. (Hrsg.): *Blätter für die höhere Wahrheit.* Siebente Sammlung. Frankfurt a.M. 1826, S. 5–156 und die Fortsetzung ders. (Hrsg.): *Wahrnehmungen einer Seherin.* In: Ders. (Hrsg.): *Blätter für die höhere Wahrheit.* Achte Sammlung. Frankfurt a.M. 1827, S. 7–136.

⁷⁵ Johann Friedrich von Meyer (Hrsg.): *Wahrnehmungen einer Seherin.* Erster Theil. Hamburg 1827 und ders. (Hrsg.): *Wahrnehmungen einer Seherin.* Zweyter Theil. Hamburg 1828.

⁷⁶ Ebd., Zweyter Teil, S. IV.

als der von anderen Somnambulen; sie nahm wahr was wesentlicher, was nützlicher, was wissenschaftlicher ist, als Bilder, an deren Richtigkeit sich zweifeln lässt [...].⁷⁷ Andererseits gefiel ihm, dass Magdalena Stamm sich weder in kirchliche noch in wissenschaftliche Verhältnisse „lehrend oder störend“ einmischte und ihre Einsichten nur in einem privaten Freundeskreis mitteilte, was der herrschenden Geschlechterideologie entsprach.⁷⁸

Die neuen Veröffentlichungen spiegeln das wiedererwachte Interesse an den somnambulen Seherinnen und ein deutlich verändertes geistiges Klima wieder, das ihnen positiver gegenübersteht, als es in der Aufbruchphase des romantischen Mesmerismus der Fall war. Als 1829 Justinus Kernalers *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen der Geisterwelt in die unsere in zwei Bänden* erscheint, reihte sich das berühmteste Werk der romantischen Seherinnen-Literatur in ein bereits etabliertes Genre ein. Die Widmung des zweiten Bandes an Johann Friedrich von Meyer ist sicher auch als Zeichen der Dankbarkeit Kernalers für seine diesbezügliche Vorarbeit zu verstehen.

Die Kritik in den Zeitschriften fällt nun deutlich milder aus und eine Reihe von Rezensenten äußert sich positiv. In einer Besprechung heißt es: „Es sind manche guten Gedanken, viele alltägliche, mehrere schiefe und falsche vorgetragen. Letztere hätten wohl gerügt und nicht durch feine Wendungen entschuldigt werden sollen.“⁷⁹ Die *Allgemeine Literatur Zeitung* ist gegenteiliger Auffassung und lobt den Herausgeber gerade wegen seiner Zurückhaltung: „Der Herausgeber hat sich aller eignen Einmischung enthalten und möglichste Treue im Wiedergeben sich zur Pflicht gemacht, was ungemein zu billigen ist.“⁸⁰ Nun beginnt man sich auch inhaltlich mit den Aussagen der Magdalena Stamm auseinanderzusetzen und versucht sie durch historische Kontextualisierung zu würdigen, wobei zugleich der Anspruch auf „höhere Wahrheit“ in Frage gestellt wird.

Uns scheint die Bildung dieser Seherin aus der Bibel geflossen, [...] zugleich schließt sich daran, wie bey manchen andern frommen Lesern der heiligen Schrift, ein gewisser Quietismus, ein Pantheismus in Form der Emanationslehre, der dann wieder zu mystischen, selbst kabbalistischen Vorstellungen sich hinneigt. Hierüber so gleich ein Verdammungsurteil zu sprechen, sey ferne: denn wahre Gottesfurcht und Gottergebenheit sind in jeder Gestalt hochzuschätzen; allein daß grade eine höhere Weisheit oder ein besonde-

⁷⁷ Von Meyer (Hrsg.): Wahrnehmungen einer Seherin (Anm. 75) Erster Theil, S. VI.

⁷⁸ Siehe ebd.

⁷⁹ Allgemeines Repertorium der Literatur der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1827. Vierter Band. Leipzig 1827, S. 63–65, hier S. 65.

⁸⁰ Allgemeine Literatur Zeitung, September 1828, Nr. 232, S. 166.

rer Aufschluß über Gott und Mensch sich darin verkünde, wird von Gleichgesinnten etwas rasch vorausgesetzt.⁸¹

Die *Leipziger Literaturzeitung* findet, dass die Ausführungen der Seherin fast ausschließlich aus „recht verständigen Gedanken“ bestünden, die nichts vom somnambulen Zustand verraten würden, und alle so aussähen, „als wenn sie von einem Manne gemacht worden wären“.⁸² Gemäß der Genderideologie der Romantik, die bei Somnambulen potenziert zur Geltung kam, wurden keine rationalen Überlegungen, sondern gefühlsbetonte bildhafte Äußerungen von ihnen erwartet. Magdalena Stamm durchkreuzte diese Erwartungshaltung, was während der Hochblüte des romantischen Mesmerismus, wie oben anhand von Meyer gezeigt, nicht nur negative Reaktionen in der Männerwelt hervorrief. Ein Rezensent, der daran ebenfalls keinen Anstoß nimmt, meint sogar, die *Wahrnehmungen einer Seherin* wären für die Geschichte der Philosophie von bleibender Wichtigkeit.⁸³

Carl Joseph Hieronymus Windischmann nimmt in einem der beiden Indien gewidmeten Bänden seiner Philosophiegeschichte die zuerst von Anquetil-Dupperon festgestellte Entsprechung zwischen *prāṇa* (Sanskrit: Hauch, Atem, Lebensatem) und dem mesmerischem Fluidum auf und baut sie unter Heranziehung einer Anzahl von Sanskrit-Quellen weiter aus. Er zitiert in diesem Zusammenhang „eine der merkwürdigsten Hellsehenden“ mit einer längeren Passage aus der siebten Sammlung von Meyers *Blättern für die höhere Wahrheit*. Gemeint ist Magdalena Stamm, die allerdings nicht namentlich genannt wird. Der Beginn der von Windischmann zitierten Textauszüge, in denen Stamm eine Philosophie des Windes darlegt, die man als kreative Auslegung des mesmerischen Fluidums lesen kann, sei hier in nochmals verkürzter Form zitiert:

Es ist zum Erstaunen, was für ein außerordentlicher Wind außer unserer Atmosphäre ist. Er ist derselbigen Natur, wie der, den wir um uns spüren, aber dort ist er stille und fein. [...] (gleich dem Akasa).⁸⁴ Leicht an sich trägt er doch alles und bewegt alles. [...] In uns, unter uns und über uns ist Wind, aber unter Modifikation. [...] Mit diesem Wind außer mir verbindet sich der Wind in mir. Der Wind ist aller Orten. [...] Der Wind ist der unsichtbare Künstler der Natur; er scheidet die irdischen Kräfte und vereinigt die analogen Theile, die Dinge, die zusammengehören; er formt die Metalle usw.⁸⁵

⁸¹ Ebd., S. 166f.

⁸² *Leipziger Literaturzeitung* 1827, Ausg. 1, Nr. 162, Juni 1827, S. 1293.

⁸³ Vgl. *Allgemeine Münchener Zeitung* 1827, Nr. 25, Außerordentliche Beilage, S. 100.

⁸⁴ Der Text in runden Klammern enthält eine Anmerkung von Windischmann.

⁸⁵ Carl Joseph Windischmann: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*. Erster Theil: *Die Grundlagen der Philosophie im Morgenland*. Zweites Buch. Dritte Abteilung. *Indien*. II. Bonn 1832, S. 1334f. Der gesamte Text zu Stamms Philo-

Laut Windischmann spricht die Seherin an dieser Stelle von *prāṇa* und zwar „nach seiner kosmischen und animalischen, alles ergreifenden Bewegungskraft in Form der Winde“.⁸⁶ Die Übereinstimmung zwischen den Aussagen Magdalena Stammers und den Upanischaden, die Windischmann sieht, dient der Unterstützung seiner These, dass das „magnetische Leben der Seele“ und Erkenntnisse, die auf der Basis somnambuler Zustände gewonnen wurden, das „Prinzip indischer Denkart“ darstellen.⁸⁷

Bevor Magdalena Stamm in Vergessenheit geriet, wurde ihr noch von dem namhaften Literaturhistoriker Wolfgang Menzel ein Denkmal gesetzt. In *Die Deutsche Literatur* (2. Aufl. 1836), meint er, die *Wahrnehmungen einer Seherin* würden, zusammen mit einigen Schriften von Meyer, „in der mystischen Literatur der neuesten Zeit den ersten Rang ein[nehmen]“.⁸⁸ Ihren tiefen Gedanken seien zwar auch „andächtiges Geschwätz“ und „subjektive Empfindungen“ beigemischt, darauf bräuchte man aber nicht weiter zu achten. Die *Wahrnehmungen* seien eine Frucht des Magnetismus,

in geistiger Beziehung die reifste, die von diesem neuen Baume der Erkenntnis gepflückt worden. Sie enthalten ein System, das in der Mitte steht zwischen dem von Jakob Böhme und Swedenborg, und überhaupt, zur Vermittlung aller innerlich so nahe verwandten mystischen Systeme dient [...].⁸⁹

Der philosophische Mesmerismus, zu dem man nicht nur die männlichen Magnetisierer und Philosophen zählen sollte, sondern von der Seherinnen-Seite her zumindest auch Magdalena Stamm, war eine in sich sehr vielfältige Bewegung, die im nächsten Abschnitt anhand zweier Repräsentanten noch etwas genauer in ihrem Bezug zur Religion betrachtet werden soll.

IV. Religion im philosophischen Mesmerismus

Die Herausbildung eines philosophischen Mesmerismus unter dem Einfluss von Schellings Naturphilosophie ist, wie eingangs schon gesagt, eine Eigentümlichkeit der Kernphase des romantischen Mesmerismus. Die Thematisierung der Religion in dieser Spielart des Mesmerismus sei an-

sophie des Windes ist nachzulesen in Johann Friedrich von Meyer (Hrsg.): *Wahrnehmungen einer Seherin*. Aus dem handschriftlichen Tagebuch ihrer magnetischen Heilung ausgezogen. In: Ders. (Hrsg.): *Blätter für die höhere Wahrheit*. Siebente Sammlung (Anm. 74), S. 43–45.

⁸⁶ Windischmann: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* (Anm. 85).

⁸⁷ Siehe dazu Baier: *Meditation und Moderne* (Anm. 4) Bd. 1, S. 234–237.

⁸⁸ Wolfgang Menzel: *Die Deutsche Literatur*. 2., vermehrte Aufl. Erster Theil. Stuttgart 1836, S. 215.

⁸⁹ Ebd., S. 215f.

hand zweier Protagonisten behandelt, die im philosophischen Diskurs konträre Positionen einnahmen: Carl August von Eschenmayer (1768–1852) und Dietrich Georg von Kieser (1779–1862). Während Eschenmayer als religiös motivierter Aufklärungsgegner schreibt, entfaltet Kieser eine aus aufklärerischen Motiven gespeiste Metakritik der Aufklärung.⁹⁰ Ihre Gegenüberstellung soll zeigen, dass der romantische Mesmerismus nicht einfachhin eine Strömung der Gegenaufklärung darstellt, auch wenn diese in seinen Reihen stark vertreten war.

Carl August von Eschenmayer, der mit Franz von Baader und Justinus Kerner befreundet war, zählt zu den wichtigsten Vertretern der romantischen Medizin. Er arbeitete als außerordentlicher Professor für Medizin und Philosophie sowie als ordentlicher Professor für praktische Philosophie an der Universität Tübingen. Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts führte er einen Disput mit Schelling, in dem es neben naturphilosophischen Fragen im engeren Sinn vor allem um das im deutschen Idealismus vielfach diskutierte Problem des Verhältnisses von Philosophie und Religion ging. Er vertrat in dieser Sache den Standpunkt des Primats der Religion. „Der Glaube thront über den Ideen und die Religion über der Philosophie, die sichtbare Welt ist durch eine unsichtbare umschlossen, welche das Licht der Offenbarung herübersendet.“⁹¹ Diese Position, die er zeitlebens durchhielt, war auch für seine Gedanken zum Verhältnis von animalischem Magnetismus und Religion grundlegend.

1816 veröffentlichte Eschenmayer eine wichtige Monographie zum Mesmerismus.⁹² Von 1817 an fungierte er als Mitherausgeber von Kiesers *Archiv für den Thierischen Magnetismus*. Spätere Arbeiten zu mesmeristischen Themen, die u.a. in der Zusammenarbeit mit Justinus Kerner entstanden, müssen hier außer Betracht bleiben. 1820 erschien im *Archiv* eine zweiteilige Abhandlung Eschenmeyers *Ueber Gaßners Heilmethode*, die für eine Rehabilitierung des Exorzisten eintrat, dessen Praxis dereinst durch Mesmer als verkappte Anwendung des animalischen Magnetismus entlarvt worden war, was das Ende von Gaßners Karriere herbeiführte.

Der erste Teil der Abhandlung besteht im Wesentlichen aus der Wiederveröffentlichung von historischen Dokumenten zu Gaßners Wirken,

⁹⁰ Vgl. zur Unterscheidung von solidarischer Kritik an und grundsätzlicher Gegnerschaft zur Aufklärung Wolfgang Albrecht, Christoph Weiß: Einleitende Bemerkungen zur Beantwortung der Frage: Was heißt Gegenaufklärung? In: Christoph Weiß (Hrsg.): Von ‚Obscuranten‘ und ‚Eudämonisten‘. Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. St. Ingbert 1997, S. 7–35, hier S. 15.

⁹¹ Carl August Eschenmayer: Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie. Erlangen 1803, S. 104.

⁹² Carl August Eschenmayer: Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären. Stuttgart/Tübingen 1816.

während der zweite, neben weiteren historischen Berichten, auch eine an dieser Stelle interessierende theoretische Auseinandersetzung mit dem Exorzismus enthält.⁹³ Eschenmayer unterscheidet darin drei Stufen der Heilkunde. Die niedrigste ist die Heilkunst des wissenschaftlich gebildeten Arztes, der die materiellen Hindernisse, die der Gesundung im Wege stehen, beseitigt. Die nächsthöhere Stufe bildet der animalische Magnetismus, der auf das Seelenorgan und Nervensystem einwirkt und die dem Wachleben verborgenen, unbewussten Heilungskräfte im Patienten schneller und besser befreit als die gewöhnliche Medizin. Naturwissenschaftlich-medizinische Kenntnisse sind dabei nur mehr von sekundärer Bedeutung. An erster Stelle wirkt der Magnetiseur durch psychologisches Taktgefühl, Gefühl und Willen, was der psychologischen Wende, die der Puységurismus vollzog, entspricht.

Die höchste Form der Heilkunst stellt bei Eschenmayer der Exorzismus dar. In dieser Form des Heilens wirken der Glaube des Heilers und das hingebungsvolle Vertrauen der Patienten zusammen, um die Seele der Kranken mit dem Göttlichen zu verbinden und dämonische Kräfte zu vertreiben. „Der Exorzismus hat Ähnlichkeit mit dem Lebensmagnetismus, nur steht er noch um eine Potenz höher.“⁹⁴ Sowohl herkömmliche Medizin wie auch der Mesmerismus befreien die Heilkraft der menschlichen Seele, indem sie die Beeinträchtigungen ihres Wirkens im Organismus auflösen. Den Exorzismus zeichnet aus, dass in ihm Kraft der Allgegenwart Jesu Christi dem Exorzisten und dem gläubigen Patienten durch dessen Anrufung zusätzlich eine der physischen und organischen Ordnung überlegene himmlische Kraft verliehen wird.⁹⁵ Eschenmayer wendet sich mit seinem Eintreten für den Exorzismus dezidiert gegen die Aufklärung und auch gegen den „Obskurantismus“ derer, die in „kabbalistischer Schwärmerie“ mittels geheimer Naturkräfte heilen wollen. „Der Name Jesu ist zur Gaukelei unter den Aufklärern geworden, weil das Zeichenthun ihre sogenannten liberalen Systeme stört, und auch den Obskuranten ist er nicht willkommen, weil er mit dem Licht der Tugend erleuchtet und die innere Freiheit fördert.“⁹⁶

⁹³ Carl August von Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. In: Archiv für thierischen Magnetismus. Bd. VIII (1820), Erstes Stück, 88–125 und Bd. VIII (1820), Zweites Stück, 60–99, Leipzig 1820. Siehe dazu auch Baier: Mesmer versus Gaßner (Anm. 17) S. 73–76.

⁹⁴ Carl August von Eschenmayer: Über Gaßners Heilmethode. In: Archiv für thierischen Magnetismus. Bd. VIII (1820), Zweites Stück, S. 83.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 96.

⁹⁶ Ebd., S. 98.

Eine entgegengesetzte Position nahm Dietrich Georg von Kieser ein. Er war als Professor für Medizin an der Universität Jena tätig. Der Schwiegersohn Johann Christian Reils gründete eine Privatklinik für Augenheilkunde und leitete die Klinik für Geisteskrankheiten in Jena. Kieser zählt zu den Pionieren der Psychiatrie. Er war Mitglied und schließlich Präsident der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina. Seine glänzende Karriere machte ihn zum erfolgreichsten Vertreter der philosophisch orientierten romantischen Medizin.

Sein zweibändiges Werk *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus* (1822) bildet zusammen mit der Fachzeitschrift *Archiv für den Thierischen Magnetismus* (1817–1824), deren Spiritus rector und Mitherausgeber er war, das umfangreichste Projekt eines philosophisch begründeten und durch empirische Studien gestützten Mesmerismus. Sein Ansatz verbindet in einer für den romantischen Mesmerismus typischen Weise Polaritäts- und Evolutionsdenken mit einem Geschlechterrollen-Konzept und orientalistischen Vorurteilen.

In Kiesers Philosophie sind alle Dinge lebendig. Insofern sie an einem größeren Ganzen teilnehmen, sind sie dessen Organe und tragen mit ihrem Funktionieren zu dessen Leben bei. In Bezug auf sich selbst jedoch sind sie selbstständig lebende Organismen, die wiederum aus Organen gebildet sind.⁹⁷ Ein zweites Grundprinzip seines Denkens besteht darin, dass nichts in der Welt isoliert ist; alles steht in Wechselwirkung. In der Interaktion bilden sich notwendigerweise polare Kräfteverhältnisse heraus, deren oszillierendes Zusammenspiel den Lebensprozess ausmacht. Eine positive, solare und negative, tellurische (von lat. *tellus* = Erde) Kraft überwiegen einander abwechselnd. Die tellurische Kraft, die Kieser im *System des Tellurismus* umfassend darstellen will, kann nicht auf physikalische oder chemische Eigenschaften der Materie reduziert werden. Er identifiziert sie mit dem animalischen Magnetismus, der als „lebendige Tätigkeit der Erde“ seiner Meinung nach ein immaterieller „Erdgeist“ ist. Dieser Erdgeist manifestiert sich in verschiedenen Formen, etwa als Metallgeist, Pflanzengeist und Tiergeist.⁹⁸ Damit ergeben sich Anschlussmöglichkeiten an die volkstümliche Religiosität der Legenden, Sagen und Märchen, die in der Romantik hochgeschätzt wurde.

In der Mythologie des Volkslebens liegt die bewußtlose Anschauung dieser Kraft verborgen in der Sage von den Erdgeistern, Kobolden, Bergmännlein, Wassernixen, Waldfräuleins etc., die vorzüglich da sich zeigen, wo reiche Erzgänge sind, oder aber zur Nachtzeit oder gegen die Dämmerung der Tiefe der Erde oder des Wassers

⁹⁷ Siehe dazu Dietrich Georg Kieser: *System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus*. Ein Handbuch für Naturforscher und Aerzte. Erster Band. Leipzig: Herbig, 1822, S. 3f.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 18.

entsteigen, und den Menschen mit unwiderstehlicher, magischer Gewalt in ihr Reich des Schlafs und des Todes hinabziehen.⁹⁹

Das Schwingen des Lebensprozesses zwischen den beiden Polen der Unpolarität beruht auf einem Streben nach Balance, das in Richtung auf die alle Polaritäten transzendierende Gottheit zu immer höher entwickelten Formen des Lebens führt.¹⁰⁰ Das Gesetz des Lebens besteht darin, „daß Alles sich stetig zum Höheren metamorphosire“.¹⁰¹ Diese Evolution ist ein Prozess der sukzessiven Offenbarung Gottes, der „höheren Entwicklung des Göttlichen auf Erden“ mit Ziel der vollkommenen Menschwerdung Gottes durch Verwandlung des religiösen Glaubens in das Wissen um das Göttliche.¹⁰²

Auch das menschliche Leben schwingt zwischen den Urpolen. Kieser unterscheidet das Nachtleben, in dem die tellurische Kraft dominiert (Schlaf, Traum, Imagination, Gefühl, Glaube, Passivität, Verbundenheit, Weiblichkeit) vom Tagleben (Wachen, Sinneswahrnehmung, Verstand und Wille, Unabhängigkeit, Männlichkeit), das von der solaren Kraft bestimmt ist. Die Überlegenheit der Tagseite des menschlichen Lebens, die mit Rationalität, Männlichkeit und Reife assoziiert wird, ist für ihn selbstverständlich. Doch kann die eine Form des Lebens nicht ohne die andere vollständig erkannt werden, insofern bleibt das Tagleben auf das Nachtleben angewiesen.¹⁰³ Die Hierarchie der Pole ist außerdem nicht endgültig. Sie ist auf die irdischen Verhältnisse beschränkt und findet in Gott ein Ende. Davon wird unten noch die Rede sein.

Den animalischen Magnetismus definiert Kieser als Beziehung zweier Organismen, in der die tellurische Kraft überwiegt. Therapeutisches Magnetisieren ist ein absichtliches Hervorrufen des tellurischen Lebens in Gestalt der verschiedenen Stufen des Somnambulismus zu Heilungszwecken.¹⁰⁴ Auch seine Religionsphilosophie hält sich an den Rahmen der skizzierten Polaritäts-Philosophie. Er unterscheidet zwei Weisen der Offenbarung des Göttlichen im menschlichen Leben. Die erste geschieht durch das Gefühl und konstituiert die natürliche Religion:

Sie ist, als die reale und niedere Form des Lebens des Geistes, die erstgeborene, und das Eigenthum der *alten Welt*, als der Kindheit des Menschengeschlechts, daher ihr Ursprung im *Orient*, als der Wiege der Menschheit, und ihr ältester Codex ist in den heiligen

⁹⁹ Ebd., S. 111.

¹⁰⁰ Vgl. Dietrich Georg Kieser: System des Tellurismus oder Thierischen Magnetismus. Ein Handbuch für Naturforscher und Aerzte. Zweiter Band. Leipzig: Herbig, 1822, S. 219.

¹⁰¹ Ebd., S. 293 (Herv. i. T.)

¹⁰² Ebd., S. 28.

¹⁰³ Siehe ebd., S. 301.

¹⁰⁴ Vgl. Kieser: System des Tellurismus. Erster Band (Anm. 97) S. 7–16.

Schriften jeder Religion niedergeschrieben, von denen die reinste Darstellung die *Bibel der Christen* ist.¹⁰⁵

Die höhere Form von Religion basiert auf Erkenntnis und vollendet sich in Philosophie. Sie ist „die zweitgeborene und das Eigenthum der *neuen Welt*, als des männlichen Alters des Menschengeschlechts, daher ihr Ursprung im *Occident*, und ihren Codex wird die *Philosophie* liefern“.¹⁰⁶

Kieser strebt die Auflösung der Religion in philosophischer Erkenntnis an, die seiner Meinung nach das Ziel der Religionsgeschichte darstellt. Sein romantisches Denken definiert sich nicht als Opposition zur Aufklärung, sondern als deren konsequenter nächster Schritt. Statt die Nachtseite als irrational auszuschließen, gilt es sie mit Hilfe des Mesmerismus durch das Licht philosophischer Vernunft zu erhellen. Die Richtung des romantischen Mesmerismus, die einen Vorrang der Religion vertritt, lehnt er ab, wobei er Eschenmayer unerwähnt lässt, vermutlich, weil er ihn als Mitherausgeber des *Archivs* schonen will.

Alle Schriften der neueren Zeit, (z.B. Schubert, Fr. v. Meyer, Fr. Baader, etc.) welche die gläubige Anschauung der wissenschaftlichen Erkenntnis vorziehen, und durch dieselbe die magnetischen Verhältnisse erkennen zu können wännen, erscheinen als Spätlinge früherer Jahrhunderte, denen die Entwicklung des Menschengeschlechtes vorgeeilt ist, und die vergebens die aufgehende Sonne des Tagelbens zurückzuhalten streben.¹⁰⁷

Die philosophische Anschauung löst alle Polarität in der Indifferenz der Gottheit auf. Für sie sind beide Pole des Lebens gleich notwendig und wertvoll, sie stellen sich nur „hinsichtlich ihrer Erscheinung im Irdischen und in ihrem Verhältnis zueinander als höherer und niederer“ dar.¹⁰⁸ Reine Wissenschaft und reiner Glaube treten in ihrer Wechselwirkung in Opposition zueinander. Jede der polaren Lebensformen ist aber, von einem höheren Gesichtspunkt aus betrachtet, ohne die andere tot, da Leben im Austragen polarer Gegensatzspannungen besteht. Die Pole bilden erst in ihrer Vereinigung und Wechselwirkung das Ganze des Lebens und stellen die göttliche Einheit umso vollkommener dar, je mehr sie sich aus der simplen Opposition herausbewegen und in eine höhere Einheit eingehen. Die vollendete Lebensform ist deshalb das gläubige Wissen bzw. der erkennende Glaube, die aber nirgends rein erscheinen, sondern empirisch immer gegen einen der Pole hinneigen.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Kieser: System des Tellurismus. Zweiter Band (Anm. 100) S. 283f.

¹⁰⁶ Ebd., S. 284.

¹⁰⁷ Ebd., S. 290.

¹⁰⁸ Ebd., S. 285.

¹⁰⁹ Ebd., S. 286.

Mesmers Entdeckung eröffne eine neue Epoche der Weltgeschichte, weil sie den Zeitpunkt markiert, an dem die neue Welt und das Tagleben die alte Welt und das Nachtleben zu erkennen beginnen.¹¹⁰ Erst die völlige Erkenntnis der Tagseite wird auch eine Vollendung der Erkenntnis der Nachtseite bringen und letztlich einen Standpunkt über dem wachenden und schlafenden Leben hervorbringen, der beide Seiten zu überblicken vermag.¹¹¹ Für die tagseitigen, männlichen Forscher, die sich in die *terra incognita* des Nachtlebens wagen, sollen die Gefühlsanschauungen und Handlungen der Somnambulen als Korrektiv fungieren. Mit ihrer Hilfe kann, so Kieser weiter, die männlich konnotierte Vernunft, sich selbst überschreitend, die Sphäre betreten, in der die „Grundgesetze des Lebens überhaupt“ in ihrer Gegensätzlichkeit erkannt werden können.¹¹²

Innerhalb des angedeuteten philosophischen Horizonts entwirft er ein optimales therapeutisches Setting, durch das die tellurische Kraft in einem „ächt magischen Zimmer“ in höchster Mannigfaltigkeit und Intensität heraufbeschworen werden soll.¹¹³ Dazu gehören Dämmerlicht, Stille und Räucherungen mit Substanzen, die auch in griechischen Tempeln, die heilenden Gottheiten gewidmet waren, verwendet wurden. Der mesmeristische *baquet* sollte, um den Glauben und die Phantasie der Patienten zu animieren, eine möglichst geheimnisvolle Form haben, wobei Kieser es offen lässt, ob die ägyptischen oder christlichen Mysterien als Vorbild genommen werden sollten.¹¹⁴ „Da jede Religionsform die gläubige Anschauung des Göttlichen giebt, so wäre nur die zu wählen, die dem herrschenden Glauben des Publikums entspricht.“¹¹⁵ In Gegenden, die der Religion abgeneigt gegenüberstünden, solle man auf derlei Anspielungen verzichten. Hellsehende und magnetisch wirkende Somnambule sollten als „geweihte Priester“ erscheinen, die das Ritual des Magnetisierens durchführen und zu Konsultationen bereit stehen.¹¹⁶ „Jede Sitzung würde

¹¹⁰ Ebd., S. 288.

¹¹¹ Ebd., S. 291.

¹¹² Siehe ebd., S. 295.

¹¹³ Vgl. Kieser: System des Tellurismus. Erster Band (Anm. 97) S. 473–478.

¹¹⁴ Im Archiv für thierischen Magnetismus, Bd. III (1818), Zweites Stück, S. 44, nennt Kieser der *baquet* einen viereckigen Kasten „in Form eines kleinen Altars“, wobei diese Form im Grunde gleichgültig sei und nur der Steigerung der Wirkung dienen soll. Diesbezüglich besteht ein signifikanter Unterschied zu Mesmer, der den *baquet* nach dem Vorbild damaliger elektrischer und magnetischer Apparate entwarf und keine ernst gemeinte oder auch nur inszenierte Sakralisierung dieses Geräts vorsah.

¹¹⁵ Vgl. Kieser: System des Tellurismus. Erster Band (Anm. 97) S. 475.

¹¹⁶ In diesem Zusammenhang erinnert Kieser im Einklang mit dem Puységurismus Straßburger Prägung daran, dass weder die Diagnosen der hellsehenden Somnambulen noch die der wissenschaftlichen Ärzte als apodiktische Wahrheit genommen werden dürfen. Beide wären Artikulationen menschlichen Lebens, die deshalb dem Irrtum unterworfen blieben. Zusätzlich gibt er einige Regeln für die Evaluation der

mit religiösen Formen begonnen, und ein bestimmtes Ritual entworfen, welches, wenn auch an sich unwirksam, mittelbar durch Erregung des Glaubens wirkt.¹¹⁷

Es handelt sich bei diesem Gedanken um eine interessante Variante des im romantischen Mesmerismus virulenten Konzepts des Priesterarztes, das oben schon behandelt wurde. Religiös konnotierte Symbole, Rituale und Akteure werden bei Kieser nicht von einem gläubigen Standpunkt aus befürwortet, sondern bewusst zur Steigerung der suggestiven Wirkung des animalischen Magnetismus eingesetzt, während der philosophisch gebildete Mesmerist diese Inszenierung als eine solche durchschaut. Der gegenwärtigen Entwicklungsstufe der Menschheit entsprechend, die eine bewusste wissenschaftliche Heilung fordert, können und sollen die ägyptischen oder griechischen Mysterien der Tempelinkubationen nicht einfach wiederholt werden. Die Beschwörung „aller Kräfte der Unterwelt und aller Nacht- und Erdgeister“ soll die mühsam errungene Herrschaft des vernünftigen Taglebens nicht zerstören. Deshalb sei „die leitende Vernunft des sich und seiner Umgebung völlig bewussten und derselben mächtigen Magnetiseurs“ wichtig, die „all diese Geister löset und bindet, je nachdem es der Zweck der Heilung fordert.“¹¹⁸

Seinem sexistischen Polaritätsdenken entsprechend war Kieser der Auffassung, dass somnambule Frauen am besten zur Übertragung der tellurischen Kraft geeignet sind, während Ärzte als Repräsentanten des solaren Lebens den Therapieverlauf überwachen und lenken sollten. Letztere haben auf Grund ihrer überlegenen Kenntnisse eine leitende Funktion und die Deutungshoheit bezüglich der im somnambulen Zustand auftretenden Symbolbildungen inne.

Da das somnambule Nachtleben nur Gefühls- und Phantasieleben ist, dessen Offenbarungen gewöhnlich unter symbolischer und allegorischer Gestalt erscheinen, so enthält die Aussage des Somnambulen häufig nur erst das *Symbol* oder die *Allegorie* der Wahrheit, die nun erst noch in die Sprache des wachen Lebens übersetzt werden muss.¹¹⁹

Als Beispiel aus der Religionsgeschichte nennt er u.a. die Wanderungen zwischen dem Ort der Seligen und dem der Verdammten, also zwischen Himmel und Hölle, die in den Erzählungen der Somnambulen ebenso wie in Heiligenlegenden vorkommen würden. Sie sind für den mesmeristischen Arzt entschlüsselbar als

Aussagen der Somnambulen an. Vgl. Kieser: System des Tellurismus. Zweiter Band (Anm. 100) S. 475–478.

¹¹⁷ Kieser: System des Tellurismus. Erster Band (Anm. 97) S. 476.

¹¹⁸ Ebd., S. 477.

¹¹⁹ Kieser: System des Tellurismus. Zweiter Band (Anm. 100) S. 477f.

hypostasirte Darstellungen innerer Zustände, bestehen im Wechsel des harmonischen Lebens mit dem Zustande der Disharmonie, und müssen als Störungen des somnambulen Lebens betrachtet werden, deren Producte um so intensiver sind, je höher das somnambule Leben gesteigert ist.¹²⁰

Kiesers Aufhebung der Religion in Philosophie und sein Konzept einer pragmatischen Inszenierung mesmeristischer Praxis als religiöses Ritual erinnert an das Konzept einer Mythologie der Vernunft aus dem sogenannten ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus, das vorsah, die philosophischen Einsichten in sinnlich-anschaulichen Mythen für das unaufgeklärte Volk interessant zu machen. Seine historische Selbstpositionierung folgt einem Denken, das vor und nach ihm den mesmeristischen Zugang zur Geschichte bestimmte, der im letzten thematischen Abschnitt dieses Beitrags behandelt wird.

V. Religions- und Kulturgeschichte aus mesmeristischer Perspektive

Kaum begannen die Zustände und Fähigkeiten der Somnambulen in Frankreich und Deutschland bekannt zu werden, wurden sie samt der mesmeristischen Theorien darüber auch schon mit Quellen aus der Religionsgeschichte verglichen, wobei Befürworter wie Gegner zur Stärkung ihrer jeweiligen Ansichten historische Gründe anführten. Hierzu seien an dieser Stelle nur wenige Beispiele angeführt, denen unschwer weitere hinzuzufügen wären.

Der Prediger Johann Friedrich August Kinderling versuchte 1788 in seiner scharfen Kritik des Mesmerismus anhand einer Vielzahl antiker Quellen aufzuzeigen, dass die Welt „zu allen Zeiten Thorheiten geduldet hat“, indem er den Somnambulismus mit dem Tempelschlaf und Weissagungsträumen der Antike verglich, die als Teil priesterlicher Heilkunde aus Ägypten nach Griechenland und Rom gekommen seien und schließlich auch ins Christentum Eingang gefunden hätten.¹²¹

Ein anonym bleibender Autor, der den Mesmerismus gegenüber journalistischen Angriffen verteidigen will, schrieb bereits ein Jahr früher in Baldingers *Medizinischem Journal*, Elemente der Lehre vom animalischen Magnetismus seien schon in grauer Vorzeit zu finden. „Die jetzige Lehre und ihre Anwendung zur Hülfe der leidenden Menschheit aber“, so fährt er fort, „leitet sich aus Indien her. Die priesterliche Caste der Brah-

¹²⁰ Ebd., S. 218–220.

¹²¹ Johann Friedrich August Kinderling: Der Somnambulismus unserer Zeit, mit der Incubation oder dem Tempelschlaf und Weissagungstraum der alten Heiden in Vergleichung gestellt. Dresden/Leipzig 1788, Vorrede, o.S.

manen in Hindostan, trieb diese Wissenschaft seit mehreren Jahrhunderten.“¹²² Auch die Parsen und von diesen die ägyptischen Priester hätten davon Kenntnisse erlangt, bevor sie schließlich von Jesuiten vermittelt nach Europa und zu Mesmer gelangt sei. Eckhartshausen übernahm die historischen Spekulationen dieses Artikels und trug zu ihrer Verbreitung bei.¹²³

In der Einleitung zu seiner im gebildeten Deutschland mit großem Interesse aufgenommenen lateinischen Übersetzung der Upanishaden, die 1801–1802 erschien, unternahm Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron den Versuch, das „orientalische Denken“ in einer *doctrina orientalis* zusammenzufassen, die den gemeinsamen Nenner der in China, Indien, Persien und Israel beheimateten asiatischen Urweisheit darstellen sollte. Zu deren Hauptpunkten zählte Anquetil-Duperron die Lehre von der Existenz eines feinen Fluidums, das als vermittelnder Geist und universales Medium (*medians Spiritus intercedens*) die Gestirne mit der Erde verbindet. Als neuere Entsprechungen dazu führt er Literatur zum Magnetismus von Goclenius, Mesmer und dem Lyoneser Mesmeristen Barbarin an.¹²⁴

Die Morgenland-Begeisterung der deutschen Romantik, die durch Übersetzungen von Seiten der aufblühenden Orientalistik beflügelt wurde, ergriff auch die Mesmeristen und ihr historisches Denken. So schrieb Ennemoser 1819:

Dort im Morgenlande, woher das Licht und die Sonne erscheint, finden wir in den gelobten Ländern die ersten Menschen in heiliger Harmonie mit der Natur, erfüllt von dem göttlichen Licht der Weissagung und Dichtung. Die Indier, Perser, Chinesen, Aegypter, Israeliten und alle um sie grenzenden Völker lebten in der frühen Blüthezeit in der That ein magnetisches Leben; nach diesen die Griechen und Römer und alle von ihnen lernende oder abhängige Völker.¹²⁵

Bei Passavant findet sich dazu ein Gedanke, der dann bei Kieser wieder aufgenommen und bei Ennemoser fortgeführt wird: Der somnambule

¹²² Anonymus: Ueber den thierischen Magnetismus. Anonymisch eingesendet. In: Ernst Gottfried Baldinger (Hrsg.): Medicinisches Journal. Vierter Band. Dreyzehntes bis sechszehntes Stück. Göttingen 1787, S. 26–36, hier S. 27.

¹²³ Vgl. Karl von Eckartshausen: Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philosophische Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur. [Erster Band] München 1788, S. 221f.

¹²⁴ Vgl. dazu Franz Winter: Eine summa orientalis systematis: A.H. Anquetil-Duperron und der Entwurf einer Urphilosophie im Vorwort seiner Upanishaden-Übersetzung. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens/Vienna Journal of South Asian Studies XLIX (2005), S. 71–105.

¹²⁵ Ennemoser: Der Magnetismus nach der allseitigen Beziehung seines Wesens (Anm. 11) S. 185.

Orient und das auf ein aktives, verstandesbetontes Wachleben gepolte Abendland sollen einander ergänzen:

Der ganze Orient steht wie ein im magnetischen Schlaf ruhender, beschauender Seher dem ewigwandelnden, rasonnirenden und nach Außen thätigen Abendlande gegenüber; aber erst alle Völker der Erde und alle Zeiten der Geschichte entwickeln vereint, jedes an seinem Theile, die Gesamtheit menschlicher Seelenkräfte.¹²⁶

Im Zuge seiner Akademisierung wurde die Vorgeschichte des Mesmerismus umfassender und systematischer als bisher erforscht und dargestellt. Es entstehen historische Arbeiten zur Kultur- und Religionsgeschichte der somnambulen Zustände und des magnetischen Heilens.¹²⁷ Den umfangreichsten Versuch dieser Art stellt Joseph Ennemosers (1787–1854) tausendseitige *Geschichte der Magie* aus dem Jahre 1844 dar, die oben schon erwähnt wurde.¹²⁸ Seine materialreiche Arbeit umfasst die Geschichte aller Phänomene, von denen die Mesmeristen glaubten, erstmals Wege zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung anbieten zu können. Als Überbegriff dafür wählt Ennemoser den Terminus „Magie“.¹²⁹ Dazu gehören das Wesen und Wirken des Traumlebens und der Phantasie; bisher unerklärbare („magische“) Formen der Beeinflussung anderer Menschen; das rätselhafte Heilen von Krankheiten durch Handauflegen, Talismane, Edelsteine, durch Worte und Gebet; der Gebrauch von Amuletten; Astrologie; Erscheinungen, die bisher als Spuk, Trug oder übernatürliche Wunder galten; die Mysterien der alten Religionen, und schließlich die Aussagen ekstatischer Seher und Seherinnen sowie „mystischer“ Philosophen.¹³⁰

¹²⁶ Johann Carl Passavant: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen. Frankfurt a.M. 1821, S. 11. Vgl. dazu Kieser: System des Tellurismus (Anm. 100) 2, S. 24f.

¹²⁷ Die neue Sicht auf die Geschichte führte u.a. zu einer Kritik an der christlichen Missionsgeschichte. Siehe dazu Passavant: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus und das Hellsehen (Anm. 126) S. 403: „Als das Christentum die germanischen Wälder erhellte, wurde das bekämpfte Heidenthum nicht eben mit philosophischer Umsicht geprüft, sondern als polemisch dem Christentum entgegengesetzt, in allen Dingen als Teufels- und Lügenwerk betrachtet; und als daher die christlichen Missionare mit der Fackel des göttlichen Lichts, das aber durch die Beschränktheit der Zeit gar oft getrübt war, die alten Götterhaine durchzogen, da wurden die Götter zu bösen Dämonen, die Priester zu Zaubern, die Seherinnen zu Hexen, und der ganze alte Glaube zum Blendwerk der Hölle.“

¹²⁸ Siehe zu Ennemosers Geschichte der Magie und ihrer Stellung in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Wouter Hanegraaff: Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture. Cambridge 2012, S. 266–277.

¹²⁹ Zur Identifizierung von Magie und Magnetismus vgl. Ennemoser: Geschichte der Magie (Anm. 11) S. VIII: „Der Inhalt dieses Buches ist nun allerdings ein solcher, der, [...] ganz und gar mit jenen ungewöhnlichen Erscheinungen sich beschäftigt, die man früher magische, jetzt magnetische nennt.“

¹³⁰ Vgl. dazu z.B. die Auflistung in Ennemoser: Geschichte der Magie (Anm. 11) S. XVf.

In einer zu seiner Zeit üblichen Weise denkt Ennemoser Geschichte als von Völkern getragene, schrittweise Höherentwicklung der Menschheit, in der die in ihr schlummernden, potentiell unendlichen Anlagen und insbesondere ihr Selbstbewusstseins sich entfaltet.¹³¹ Er unterscheidet zwei große Zeiträume: „die alte Geschichte der mythologischen Zeit, des Magismus“ und andererseits „die Zeit der wissenschaftlichen Aufklärung, des Magnetismus“.¹³² Ennemoser plante seine *Geschichte der Magie*, in der hauptsächlich die alte Geschichte behandelt wird, durch einen zweiten Band zu ergänzen, der das Zeitalter der wissenschaftlichen Aufklärung der Magie durch den Mesmerismus und seine Vorgänger im Detail behandeln sollte; ein Projekt, das nicht verwirklicht wurde.

Der welthistorische Mittelpunkt, der die Wendung von der ersten zur zweiten Epoche bringt, ist für ihn das Erscheinen Jesu Christi, „wo sich die alte Zeit abschließt und die neue beginnt; wo das Ende der nächtlichen Dämmerung des Mysteriums in die Tageshelle des Selbstbewusstseins und der Erleuchtung aller Lebensrichtungen und jeder Beziehung übergang“.¹³³ Diese Zweiteilung wird weiter differenziert, indem er die menschlichen Lebensalter (Kindheit, Jugend, Erwachsenenstadium) als Schema heranzieht. „Es geschehen nämlich alle Naturentwicklungen gesetzmäßig und so auch das Leben des Menschen, und wie der einzelne Mensch nur im Kleinen das ist, was die Menschheit im Großen; so muß nothwendig auch diese ihren bestimmten Entwicklungsgesetzen folgen.“¹³⁴

Ähnlich wie u.a. Hegel nimmt er drei aufeinanderfolgende historische Epochen an: die orientalische, die griechisch-römische und die germanische Zeit. Jede nachfolgende Epoche nimmt die Errungenschaften der vorhergehenden auf, bildet sie ihrer eigenen Natur gemäß um, und entwickelt sie weiter. Eine überschwängliche Hymne auf die Weisheit des Ostens und die Identifikation des alten Orients mit einer geradezu paradiesischen Urzeit findet sich in *Geschichte der Magie* nicht mehr.¹³⁵ Der Fortschritt der Weltgeschichte bewegt sich geographisch vom kindlichen Osten nach Westen und vollendet sich im männlich-erwachsenen Germanentum.

Wenn daher der Orient schon öfter mit der Kindheit, die Zeit der Griechen und Römer mit der lebendigen Beweglichkeit und Strebekraft des Jünglings, und die germanische mit dem reifern Manesalter verglichen worden ist, so kann man diese Vergleichung in-

¹³¹ Vgl. Ennemoser: *Geschichte der Magie* (Anm. 11) S. 33.

¹³² Ebd., S. 30f.

¹³³ Ebd., S. 62.

¹³⁴ Ebd., S. 466.

¹³⁵ Wie bei anderen Autoren des spätrömantischen Mesmerismus lässt sich bei Ennemoser stilistisch und inhaltlich eine gewisse Ernüchterung beobachten.

sofern gelten lassen, daß das Mannesalter mit der germanischen Geschichte erst beginnt.¹³⁶

Den germanischen Völkern und besonders den Deutschen wird eine „unendliche Zukunft“ prophezeit. Das Schlusskapitel behandelt konsequenterweise die ‚germanischen‘ Vorläufer der mesmeristischen Erforschung von Magie und Magnetismus in Gestalt von Paracelsus, van Helmont, Agrippa von Nettesheim, Athanasius Kircher, Swedenborg und vor allem Jakob Böhme. Mit ihnen würde die Verwandlung der Magie in Wissenschaft anheben, die dann durch Mesmer und seine Schüler ihr Reifestadium erreicht habe. Während die Griechen und Römer als Vermittler zwischen alt und neu eine wichtige Funktion gehabt hätten, spiele der Orient in der Weltgeschichte schon lange keine aktive Rolle mehr. Sein Stillstand würde so lange dauern, „bis er von dem neuen germanischen Geist der Zukunft geweckt, einst wieder zu frischem Leben erwachen wird“.¹³⁷

Die Hoffnung, dass asiatische Kultur und Religion durch das Germanentum zu neuem Leben erweckt werden wird, ist wohl am ehesten so zu verstehen, dass die vom Mesmerismus angestoßene wissenschaftliche Aufarbeitung der Magie auch das magische Denken des Orients neu zur Geltung bringen wird. In der Tat trugen mesmeristische Autoren in der Blütezeit des romantischen Mesmerismus zu einer neuen Sicht auf die asiatischen Religionen bei.¹³⁸ Die oben schon angesprochenen mesmeristischen Interpretationen indischer Religionen und besonders die mesmeristische Behandlung der Meditationstechniken des Yoga lieferten Beiträge zur Religionsforschung im 19. Jahrhundert und beeinflussten das populäre Bild von Indien und Yoga bis ins 20. Jahrhundert.¹³⁹

Die intensivere Auseinandersetzung mit Indien beginnt um 1819, wobei neben Ennemoser vor allem Passavant und Karl Joseph Hieronymus Windischmann federführend waren. Die Revision asiatischer Religionen betraf darüber hinaus auch den Vorderen Orient. Diesbezüglich ist der Beitrag des Mesmerismus zur Rezeption des Sufismus als islamischer Mystik hervorzuheben. Auch an ihrer Behandlung des Sufismus zeigt sich das starke Interesse der Mesmeristen an religiösen Trance- und Ekstasetechniken. Ennemoser vergleicht etwa die Dreh- und Schwingbewegungen

¹³⁶ Ebd., S. 265.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Die Rezeption der indischen Religionsgeschichte im romantischen Mesmerismus habe ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt. Vgl. Baier: *Meditation und Moderne* (Anm. 4) 1, S. 200–243.

¹³⁹ Siehe dazu Karl Baier: *Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriations of the Cakras in Early Theosophy*. In: Julie Chajes, Boaz Huss (Hrsg.): *Theosophical Appropriations. Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*. Beer-Sheva 2016, S. 309–354.

der Schamanen mit dem Drehtanz der Sufis.¹⁴⁰ Der zentralasiatische und skandinavische Schamanismus wird in der mesmeristischen Literatur immer wieder thematisiert.¹⁴¹ Die schamanischen Praktiken erschienen vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit somnambuler Trance und Ekstase nicht mehr nur als primitiv und irrational, sondern galten, ebenso wie der südasiatische Yoga, als Antizipationen animal-magnetischer Therapie.

Schluss

Man hat den Mesmerismus die „romantischste aller Wissenschaften“ genannt.¹⁴² Blickt man auf sein Verhältnis zur Religion, wie es in diesem Beitrag erörtert wurde, dann wird man den romantischen Mesmerismus zumindest als eine Wissensform bezeichnen können, die mit den religiösen Intuitionen und Wandlungsprozessen der romantischen Epoche zutiefst verbunden ist und sie in ihrer Vielfalt und Gegensätzlichkeit sowohl widerspiegelt als auch mitgestaltet. Der Mesmerismus teilte das Verständnis von Religion als einer Sache des Gefühls, die Hochschätzung des Visionären sowie der mystischen Erfahrung. Mesmeristische Autoren betrieben Religionsgeschichte, die sich an diesem Konzept von Religion orientierte. Der animalische Magnetismus war am Wiederwachen des Interesses an Kontemplation und der Öffnung für außereuropäische religiöse Praktiken wie Yoga, Sufismus und Schamanismus maßgeblich beteiligt. Mit seiner Theorie des Somnambulismus erarbeitete er Konzepte zu ihrer Erforschung. Mesmeristische Autoren stifteten ein neues Näheverhältnis von Religion und Therapie. Im animalischen Magnetismus spiegeln sich Säkularisierungstendenzen, denen innerhalb der Bewegung ein gegenaufklärerischer Konservatismus antwortete. Er beeinflusste alternativreligiöse Strömungen und über die Konfessionsgrenzen hinausreichende kirchliche Reformbemühungen. Unter dem Einfluss der Naturphilosophie vertrat der philosophische Mesmerismus schließlich ein organistisches, auf das Zusammenspiel von Polaritäten aufbauendes Ganzheitsdenken, das mit einer fragwürdigen Genderideologie und mit Nationalismus verbunden war. Die genannten Entwicklungen blieben für die Moderne relevant. Wer den romantischen Mesmerismus untersucht, forscht auch an der Genealogie der Gegenwart.

¹⁴⁰ Vgl. Ennemoser: Geschichte der Magie (Anm. 11) S. 351.

¹⁴¹ Vgl. zum Thema Schamanismus Passavant: Untersuchungen über den Lebensmagnetismus (Anm. 126) S. 406–412 sowie Ennemoser: Geschichte der Magie (Anm. 11) S. 347–351.

¹⁴² Vgl. Nicholas Saul: Nachwort. In: Ders. (Hrsg.): Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften. München 1991, S. 306–318, hier S. 314.